



**You have downloaded a document from  
RE-BUŚ  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** W stronę antropologii inkluzywnej : głęboka niepełnosprawność intelektualna a człowieczeństwo : studium z zakresu katolickiej teologii niepełnosprawności

**Author:** Anna Maliszewska

**Citation style:** Maliszewska Anna. (2019). W stronę antropologii inkluzywnej : głęboka niepełnosprawność intelektualna a człowieczeństwo : studium z zakresu katolickiej teologii niepełnosprawności. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego



**Anna Maliszewska**

**W stronę  
antropologii inkluzywnej:  
głęboka  
niepełnosprawność  
intelektualna  
a człowieczeństwo**



WYDAWNICTWO  
UNIwersytetu śląskiego





**W stronę  
antropologii inkluzywnej:  
głęboka  
niepełnosprawność  
intelektualna  
a człowieczeństwo**

Studium z zakresu  
katolickiej teologii niepełnosprawności



Prace Naukowe



Uniwersytetu Śląskiego  
w Katowicach  
nr 3821

**Anna MAUSZEWSKA**

**W stronę  
antropologii inkluzywnej:  
głęboka  
niepełnosprawność  
intelektualna  
a człowieczeństwo**

Studium z zakresu  
katolickiej teologii niepełnosprawności

Recenzent  
Andrzej Draguła

Praca powstała w wyniku realizacji projektu badawczego o nr 2016/21/D/HS1/03402 finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

Redakcja  
Bożena Pietyra  
Projekt okładki  
Łukasz Samiec OFMConv

Ilustracja na okładce  
Sebastian Żurawski

Korekta  
Marzena Marczyk  
Łamanie  
Marek Zagniński / Beata Klyta

Copyright © 2019 by  
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego  
Wszelkie prawa zastrzeżone

**ISSN 0208-6336**  
**ISSN 978-83-226-3590-2**  
(wersja drukowana)  
**ISSN 978-83-226-3591-9**  
(wersja elektroniczna)

Wydawca  
**Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego**  
**ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice**  
[www.wydawnictwo.us.edu.pl](http://www.wydawnictwo.us.edu.pl)  
e-mail: [wydawus@us.edu.pl](mailto:wydawus@us.edu.pl)

Wydanie I. Ark. druk. 20/75. Ark. wyd. 25,0.  
Papier offsetowy III, 90 g  
Cena 38 zł (+ VAT)  
Druk i oprawa: Volumina.pl Daniel Krzanowski  
ul. Księcia Witolda 7-9, 71-063 Szczecin



# Spis treści

Wykaz skrótów . . . . .	11
Wstęp . . . . .	13

## Część I

### Wstęp do teologii niepełnosprawności

#### Rozdział 1.

Źródła, cele i możliwości teologii niepełnosprawności . . . . .	37
1.1. Początki i teoretyczna podbudowa – <i>disability studies</i> . . . . .	37
1.2. Konieczność zachowania medycznego modelu niepełnosprawności . . . . .	44
1.3. Upośledzenie a niepełnosprawność – problem precyzji językowej . . . . .	48
1.4. Język jako narzędzie wyzwolenia . . . . .	50
1.5. Doświadczenie cielesne jako miejsce teologii . . . . .	52
1.6. Teologia niepełnosprawności jako teologia wyzwolenia . . . . .	54
1.7. Niepełnosprawność: wynik grzechu czy (s)twórcza inwencja Boga? . . . . .	57
1.8. Metoda/metody w teologii niepełnosprawności: opis, ocena, wybór . . . . .	64
1.8.1. Rola osobistego doświadczenia niepełnosprawności . . . . .	64
1.8.2. Nauki szczegółowe i badania empiryczne a teologia . . . . .	68
1.8.3. Interpretowanie tekstów T-/tradycji . . . . .	71

#### Rozdział 2.

Historia opresji? Współczesne spojrzenie w przeszłość . . . . .	80
2.1. Pismo Święte . . . . .	83
2.1.1. Stary Testament . . . . .	84
2.1.2. Nowy Testament . . . . .	90
2.2. Starożytność . . . . .	98
2.3. Starożytność chrześcijańska – czasy ojców Kościoła . . . . .	104
2.4. Średniowiecze . . . . .	108
2.5. Nowożytność . . . . .	112
2.6. Współczesność . . . . .	117

## Rozdział 3.

Teologiczne próby rozwiązania problemu człowieczeństwa osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną . . . . .	120
3.1. Przegląd stanowisk teologów niepełnosprawności . . . . .	120
3.1.1. Amos Yong, <i>Theology and Down Syndrome: Reimagining Disability in Late Modernity</i> (2007) . . . . .	121
3.1.2. Thomas E. Reynolds, <i>Vulnerable Communion: A Theology of Disability and Hospitality</i> (2008) . . . . .	127
3.1.3. Hans Reinders, <i>Receiving the Gift of Friendship: Profound Disability, Theological Anthropology, and Ethics</i> (2008) . . . . .	129
3.1.4. Molly Haslam, <i>A Constructive Theology of Intellectual Disability. Human Being as Mutuality and Response</i> (2012) . . . . .	131
3.1.5. Myrosław Tataryn, Maria Truchan-Tataryn, <i>Discovering Trinity in Disability: A Theology for Embracing Difference</i> (2013) . . . . .	134
3.1.6. Jill Harshaw, <i>God Beyond Words: Christian Theology and the Spiritual Experiences of People with Profound Intellectual Disabilities</i> (2016) oraz John Swinton . . . . .	135
3.1.7. Podsumowanie: wspólne tendencje, różnice i dylematy . . . . .	138
3.2. Współczesne nauczanie Kościoła katolickiego o osobach z niepełnosprawnością intelektualną . . . . .	139
3.2.1. Ludzie/ Waloryzacja człowieczeństwa . . . . .	141
3.2.2. Nadludzie?/ Nadwaloryzacja człowieczeństwa . . . . .	145
3.2.3. Podludzie? / Dewaloryzacja człowieczeństwa . . . . .	147

## Część II

### Antropologia inkluzywna

## Rozdział 4.

Rozumność i wolność: Człowiek z głęboką niepełnosprawnością intelektualną jako podmiot rozumny i wolny . . . . .	157
4.1. Osoby o zbliżonej kondycji – płody i małe dzieci w nauczaniu Magisterium . . . . .	160
4.2. Możliwości rozwiązania napięcia: rozumność i wolność każdej osoby ludzkiej kontra pełnia człowieczeństwa osób niepełnosprawnych intelektualnie . . . . .	167
4.3. Rozumność i wolność każdego człowieka: przekonać intelekt, uruchomić wyobraźnię . . . . .	170

## Rozdział 5.

<i>Imago Dei</i> : Człowiek z głęboką niepełnosprawnością intelektualną jako <i>imago Dei</i> . . . . .	183
5.1. Znaczenie <i>imago Dei</i> dla antropologii teologicznej . . . . .	187
5.2. Problemy interpretacyjne <i>imago Dei</i> . . . . .	188

5.3. Interpretacja <i>imago Dei</i> w tradycji teologicznej . . . . .	193
5.4. <i>Imago Dei</i> w każdej osobie ludzkiej . . . . .	201
5.4.1. Wolność człowieka jako obraz <i>imago Dei</i> . . . . .	202
5.4.2. Relacyjność jako <i>imago Dei</i> : relacyjne ukonstituowanie i powo- łanie . . . . .	204
5.4.3. Panowanie nad stworzeniem jako <i>imago Dei</i> . . . . .	210
5.5. Szczególne cechy <i>imago Dei</i> w osobach z głęboką niepełnosprawno- ścią intelektualną . . . . .	212
5.5.1. Niepełnosprawny człowiek – niepełnosprawny Bóg? . . . . .	212
5.5.2. Różnorodność, zależność, tajemnica . . . . .	216
Rozdział 6.	
Człowiek z głęboką niepełnosprawnością intelektualną objawicielem czło- wieczeństwa . . . . .	221
6.1. Człowiek jako istota krucha i zależna – powołanie do wspólnoty . . . .	223
6.2. Człowiek jako istota niepowtarzalna – dekonstrukcja kultu normal- ności . . . . .	245
6.3. Człowiek jako istota powołana do świętowania – priorytet istnienia przed działaniem . . . . .	253
Rozdział 7.	
Człowiek z głęboką niepełnosprawnością intelektualną w pełni członkiem Kościoła . . . . .	264
7.1. Stan refleksji teologicznej na temat sakramentów oraz orzeczenia dogmatyczne o sakramentach w ogólności w kontekście głębokiej niepełnosprawności intelektualnej . . . . .	265
7.2. Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego: chrzest, bierzmowa- nie, Eucharystia w życiu osób z głęboką niepełnosprawnością inte- lektualną . . . . .	274
7.3. Sakramenty uzdrowienia: sakrament pokuty i pojednania oraz namaszczenia chorych w życiu osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną . . . . .	297
7.4. Niepełnosprawny Kościół? Osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualna a liturgia . . . . .	303
Zakończenie . . . . .	307
Bibliografia . . . . .	313
Summary . . . . .	329



# Table of contents

List of abbreviations . . . . .	11
Preface . . . . .	13

## **Part One** **Introduction to theology of disability**

Chapter 1	
Sources, aims, and perspectives in theology of disability . . . . .	37
1.1 The beginnings and theoretical underpinnings – disability studies . .	37
1.2 Necessity of keeping the medical model of disability . . . . .	44
1.3 Impairment and disability – the issue of language accuracy . . . . .	48
1.4 Language as a source of liberation . . . . .	50
1.5 Corporeal experience as theological locus . . . . .	52
1.6 Theology of disability as liberation theology . . . . .	54
1.7 Disability: A result of sin or divine in(ter)vention? . . . . .	57
1.8 Method/methods in theology of disability: description, assessment, selection . . . . .	64
1.8.1 The role of personal experience of disability . . . . .	64
1.8.2 Exact science and empirical research vs. theology . . . . .	64
1.8.3 Interpreting texts of T-/tradition . . . . .	71
Chapter 2	
History of oppression? A contemporary view on the past . . . . .	80
2.1 Holy Bible . . . . .	83
2.1.1 The Old Testament . . . . .	84
2.1.2 The New Testament . . . . .	90
2.2 Antiquity . . . . .	98
2.3 Christian antiquity – the times of the Church Fathers . . . . .	104
2.4 The Middle Ages . . . . .	108
2.5 Modernity . . . . .	112
2.6 The present times . . . . .	117

## Chapter 3

Theological attempts to solve the problem relating to humanity of persons with profound intellectual disabilities . . . . .	120
3.1 Survey of standpoints taken by theologians of disability . . . . .	120
3.1.1 Yong Amos, <i>Theology and Down Syndrome: Reimagining Disability in Late Modernity</i> (2007) . . . . .	121
3.1.2 Thomas E. Reynolds, <i>Vulnerable Communion: A Theology of Disability and Hospitality</i> (2008) . . . . .	127
3.1.3 Hans Reinders, <i>Receiving the Gift of Friendship: Profound Disability, Theological Anthropology, and Ethics</i> (2008) . . . . .	129
3.1.4 Molly Haslam, <i>A constructive theology of intellectual disability. Human Being as Mutuality and Response</i> (2012) . . . . .	131
3.1.5 Myroslaw Tataryn, Maria Truchan-Tataryn, <i>Discovering Trinity in Disability: A Theology for Embracing Difference</i> (2013) . . . . .	134
3.1.6 Jill Harshaw, <i>God Beyond Words: Christian Theology and the Spiritual Experiences of People with Profound Intellectual Disabilities</i> (2016) and John Swinton et al. . . . .	135
3.1.7 Summary: Shared tendencies, difference, and dilemmas . . . . .	138
3.2 Contemporary teaching of the Catholic Church on persons with intellectual disabilities . . . . .	139
3.2.1 Humans / Valuation of humanity . . . . .	141
3.2.2 Overmen? / Overvaluation of humanity . . . . .	145
3.2.3 Undermen? / Undervaluation of humanity . . . . .	147

## Part Two

## A more inclusive anthropology

## Chapter 4

Rationality and freedom: A person with profound intellectual disability as a rational and free subject . . . . .	157
4.1 Persons with similar condition – fetuses and small children in the Magisterium's teaching . . . . .	160
4.2 A chance to ease the tension: rationality and freedom of every human being vs. full humanity of persons with intellectual disabilities . . . . .	167
4.3 Rationality and freedom of every human being: convincing the intellect, putting imagination in motion . . . . .	170

## Chapter 5

Imago Dei: A person with profound intellectual disability as imago Dei . . . . .	183
5.1 The meaning of imago Dei for theological anthropology . . . . .	187
5.2 The interpretative issue with imago Dei . . . . .	188
5.3 Interpreting imago Dei in theological tradition . . . . .	193
5.4 Imago Dei in every human being . . . . .	201

5.4.1 Human freedom as imago Dei . . . . .	202
5.4.2 Relationality as imago Dei: relational constitution and vocation . . . . .	204
5.4.3 Ruling over creation as imago Dei . . . . .	210
5.5 Detailed features of imago Dei in persons with profound intellectual disabilities . . . . .	212
5.5.1 The disabled human – the disabled God? . . . . .	212
5.5.2 Diversity, dependency, mystery . . . . .	212
Chapter 6	
A person with profound intellectual disability as the revelator of humanity . . . . .	221
6.1 Human being as fragile and dependant – being called to community . . . . .	223
6.2 Human being as unique – deconstructing the praise of normality . . . . .	245
6.3 Human being as called to praise and celebrate – priority of existence over action . . . . .	253
Chapter 7	
A person with profound intellectual disability as a full member of the Church . . . . .	264
7.1 The state of theological reflection relating to sacraments and dogmatic decisions on sacraments in general in the context of profound intellectual disability . . . . .	265
7.2 The sacraments of Christian initiation: Baptism, Confirmation, and the Eucharist in lives of persons with profound intellectual disabilities . . . . .	274
7.3 The sacraments of healing: the Sacrament of the Atonement and Reconciliation and the Anointing of the Sick in lives of persons with profound intellectual disabilities . . . . .	297
7.4 The disabled Church? Persons with profound intellectual disabilities and the liturgy . . . . .	303
Conclusions . . . . .	307
Bibliography . . . . .	313
Summary . . . . .	329



## Wykaz skrótów

- DV – Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis* (1990).
- GS – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965).
- KKK – *Katechizm Kościoła katolickiego* (1992).
- KPK – *Kodeks prawa kanonicznego* (1983).
- LG – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1964).



# Wstęp

*Jeśli zdanie jest prawdziwe, to we wszystkich kontekstach pozostaje prawdziwe<sup>1</sup>.*

*Zostało tu wyłuszczone coś metodologicznie rozstrzygającego i generalnie istotnego dla wszelkiej refleksji naukowej; to, co wydaje się wyjątkiem, jest w istocie często symptomem stawiającym człowieka w obliczu niewystarczalności jego schematu rzeczy, czymś, co pomaga mu przełamać ów schemat, by pozyskać nowy obszar rzeczywistości. Wyjątek pokazuje mu, że umieścił on, że tak powiem, swoje przegródki zbyt ciasno i że musi przełamać je i przesunąć, jeśli chce wszystko pomieścić<sup>2</sup>.*

Niepełnosprawność jest modna. Być może niebezpiecznie jest przedstawiać tak radykalną tezę jako pierwsze zdanie książki, ale intuicyjnie żywię przekonanie, że tak właśnie jest. Współcześnie w pewnym sensie fascynuje nas świat niepełnosprawności: lubimy nowinki o tym, że na wybiegu pojawiła się pierwsza niepełnosprawna modelka albo że po raz pierwszy na świecie osoba z zespołem Downa otrzymała doktorat. Czasem niepełnosprawność pociąga swoją tajemniczością, czasem budzi niepokój, dlatego pragniemy ją oswoić.

Peter Sloterdijk w swojej książce *Musisz życie swe odmienić*, podkreśla zainteresowanie antropologii filozoficznej XX wieku tematyką niepełnosprawności. W obszarach inwalidztwa antropolodzy czasów modernizmu poszukiwali prawdy o człowieku, dochodząc do przekonania, że gdzie jest człowiek, tam jest też jego kalectwo, które go wyprzedza. A zatem stwierdzali, że – w takim czy innym sensie – wszyscy ludzie są kalekami. Te tendencje – jak zwykle to bywa – odnalazły swe odzwierciedlenie także w sztuce, a szczególnie w literaturze<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> R. Speamann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2001, s. 156.

<sup>2</sup> J. Ratzinger, *Znaczenie osoby w teologii*, „Frona” 40 (2006), s. 81–82.

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, tłum. J. Janiszewski, Warszawa 2014, s. 79–81, 84.

Również późniejszy rozwój *disability studies* przyczynił się do nowego rozkwitu zainteresowania tematyką nie-normalności, niepełnosprawności<sup>4</sup>. Zresztą sama niepełnosprawność jest tworem na wskroś współczesnym, stąd z jednej strony trudno jest mówić o niepełnosprawności czy zainteresowaniu niepełnosprawnością w jakimś innym okresie historycznym, z drugiej zaś samo powstanie nowego terminu wskazuje, że ludzie zajęli się czymś, co dotąd ich nie interesowało, nie zasługiwało nawet na nazwanie, wyodrębnienie. Dawniej nie było niepełnosprawnych, byli tylko wariaci lub kaleki. Do tego tematu przyjdzie nam jednak jeszcze powrócić<sup>5</sup>.

Ktoś mógłby zatem pomyśleć, że wybór takiego obiektu badań jest po prostu „pójściem na łatwiznę”, znalezieniem chwytliwego tematu. Z jednej strony rzeczywiście należy przyznać, że podjęcie tematu niepełnosprawności intelektualnej podyktowane jest tym, że jest to temat „na czasie”. Z drugiej strony – należy zaprzeczyć. Intencją tej pracy nie jest chęć przypodobania się publice, dostarczenie jej tego, co chciałaby przeczytać (o ile w ogóle w przypadku książek naukowych można mieć nadzieję, że jakaś publiczność się znajdzie!). Chęć napisania takiej książki wynika raczej z głębokiego przekonania o konieczności odpowiedzi na pytanie postawione przez współczesność, a dotyczące niepełnosprawności.

Szczegółowym przedmiotem analiz niniejszego studium uczynię zagadnienie człowieczeństwa osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną. Chcę zatem odpowiedzieć na pytanie, które stawia dziś przed nami świat: czy osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną są ludźmi? Czy są w pełni osobami ludzkimi? Czy są ludźmi dokładnie tak samo i takimi samymi jak my – tzw. pełnosprawni intelektualnie czytelnicy tej książki i jej autorka? Jest chyba oczywistym, że nikt nie stawia takich pytań w celu dostarczenia sobie rozrywki intelektualnej, ale że pytania tego typu są „na śmierć i życie”. Od odpowiedzi na nie zależy życie – w każdym tego słowa znaczeniu – osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną.

Problem z ukazaniem (pełni) człowieczeństwa osób z głębokim upośledzeniem umysłowym widać bardzo jasno na przykładzie toczących się nieustannie dyskusji na temat aborcji. Wśród licznych argumentów za dopuszczalnością przerywania ciąży szczególne znaczenie ma tu argument, że aborcja (w każdym wypadku) możliwa jest dlatego, że płód (a nawet noworodek) nie jest jeszcze w pełni osobą, ponieważ nie może podejmować moralnych decyzji oraz nie jest w stanie przypisać swojemu życiu wartości<sup>6</sup>. A zatem jeśli osoba z głęboką niepełnosprawnością inte-

<sup>4</sup> O *disability studies* zob. rozdział 1.

<sup>5</sup> Zob. rozdział 2.

<sup>6</sup> A. Giubilini, F. Minerva, *After-birth Abortion: Why Should the Baby Live?*, „Journal of Medical Ethics” 39,5 (2013), s. 262.

lektualną nie jest w stanie przypisać wartości swojemu życiu i/lub podejmować moralnych decyzji, w myśl powyższych twierdzeń, musiałaby być uznana za nie-osobę lub niepełną osobę ludzką<sup>7</sup>. Za takim stwierdzeniem kryje się założenie, że aby ktoś (coś) mógł być uznany za osobę ludzką musi być zdolny do pewnej refleksji nad sobą (musi przypisywać wartość swemu życiu) oraz musi mieć zdolność podejmowania decyzji moralnych – czyli decyzji wolnych i świadomych. Co więcej, zdolności te powinny być przez nią komunikowane (lub w jakiś sposób „mierzalne”), aby nie powstawały żadne wątpliwości co do ich istnienia w tej, konkretnej jednostce. Należy dodać, że myślenie takie obecne jest również w Kościele katolickim<sup>8</sup>.

Inny godny przytoczenia argument za aborcją tyczy się braku możliwości płodu do samodzielnego życia. W tym miejscu również nasuwa się analogia do osób z niepełnosprawnością intelektualną, które często są wprawdzie zdolne do samodzielnego podtrzymywania czynności życiowych (oddychanie, praca serca), trudno jednak określić je jako zdolne do samodzielnego życia. Oczywiście można wskazać granicę pomiędzy osobą niezdolną do podtrzymywania funkcji życiowych, a osobą niepotrafiącą wykonywać najprostszych czynności samoobsługowych (np. samodzielnie jeść), zasadne jednak wydaje się pytanie: czy nie jest to granica umowna? Czy – tak bardzo podkreślając samowystarczalność osoby ludzkiej – nie można by uznać, że osoba niepotrafiąca się umyć, ubrać, najeść jest niepełną osobą ludzką? Wprawdzie Kościół obstaje na stanowisku, iż człowiek zaczyna się od poczęcia i nie ma tu znaczenia fakt, że w pierwszym okresie życia płodowego jest całkowicie zależny od matki, to jednak zdaje się przychylić do definicji śmierci mózgowej, która uznaje, że ludzkie ciało niezdolne do samodzielnego podtrzymywania funkcji życiowych jest już zmarłe – posługując się klasycznym językiem teologii: nie posiada duszy, a zatem – można powiedzieć, iż nie jest już człowiekiem<sup>9</sup>. A zatem również

<sup>7</sup> Terminy „człowiek”, „istota ludzka”, „osoba ludzka” traktujemy – zgodnie z nauczaniem Kościoła – jako synonimy – zob. H. Reinders, *Receiving the Gift of Friendship: Profound Disability, Theological Anthropology, and Ethics*, Grand Rapids 2008, s. 89. Współcześni etycy często rozdzielają oba terminy, twierdząc, że bycie człowiekiem nie jest tożsame z byciem osobą – zob. P. Singer, *Practical ethics*, Cambridge 1993, s. 87.

<sup>8</sup> „Bóg stworzył człowieka jako istotę rozumną, dając mu godność osoby obdarzonej możliwością decydowania i panowaniem nad swoimi czynami. «Bóg bowiem zechciał człowieka pozostawić w ręku rady jego, żeby Stworzyciela swego szukał z własnej ochoty i Jego się trzymając, dobrowolnie dochodził do pełnej i błogosławionej doskonałości» (Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, 17): «Człowiek jest istotą rozumną, a przez to podobną do Boga; został stworzony jako wolny i mający panowanie nad swoimi czynami» (Św. Ireneusz, *Adversus haereses*, IV, 4, 3)” – KKK 1730.

<sup>9</sup> Papieska Akademia Nauk w Deklaracji o sztucznym przedłużaniu życia i dołączonym ustaleniu momentu śmierci (1985) stwierdza: „Osobę uznaje się za zmarłą,

w Kościele istnieje tendencja łącząca człowieczeństwo z samowystarczalnością czy samoistnością (jako bycie niezwiązane, niezależne).

Zadanie ukazania pełni człowieczeństwa osób z niepełnosprawnością intelektualną nie jest prostym zadaniem, biorąc pod uwagę fakt, że żyjemy w kulturze bałwochwalczo wywyższającej intelekt i autonomię. Wszystko, co mówi się o człowieku (często również w teologii), jest szyte na miarę pełnosprawnych, „idealnych” ludzi: samoświadomi, wolni, autonomiczni, rozumni, panujący nad przyrodą, przewyższający zdolnościami wszystkie inne stworzenia, użytkownicy języka, twórcy historii, kultury... Niektórzy z nas mogą poczuć, że te ubranie nie leży na nich dobrze, jednak jakoś jesteśmy w stanie się w nie zmieścić. Ale co z upośledzonymi intelektualnie? Wydaje się, że to zupełnie nie ich rozmiar. Choć współczesny świat – jak zostało to zaznaczone na początku – jest zainteresowany niepełnosprawnością, staje się jednak coraz bardziej „globalnym laboratorium doskonałości”, które chce produkować coraz piękniejsze, sprawniejsze, inteligentniejsze, wydajniejsze osobniki rodzaju „homo sapiens”.

Jak zatem opisać, „zdefiniować” człowieczeństwo, aby każdy człowiek zmieścił się w jego ramach? i kto ostatecznie jest tym człowiekiem, którego powinniśmy zmieścić w tej definicji (czy są to też osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną)? Niniejszy projekt nie chce stworzyć jakiejś antropologii niepełnosprawności intelektualnej, która byłaby dobrym opisem osób upośledzonych umysłowo, ale nie byłaby odpowiednia dla wszystkich osób ludzkich. Dlatego w tytule mowa jest o antropologii inkluzywnej – czyli takiej, która obejmuje wszystkich ludzi, w każdym stanie i na każdym etapie rozwoju ich życia. Celem jest przedstawienie takiego rozumienia człowieczeństwa, które będzie prawdziwe w każdym kontekście. Chodzi zatem o wypracowanie takiej „definicji” człowieczeństwa, aby nie musiały istnieć „wyjątki” i by osoby z niepełnosprawnością intelektualną nie znajdowały się na marginesach człowieczeństwa, czy nawet poza jego granicami.

Ponadto antropologia inkluzywna ma oznaczać, że osoby z niepełnosprawnością intelektualną – jako pełnowartościowi ludzie – są w stanie ukazać nam prawdę o człowieczeństwie w taki sposób, który bez ich udziału byłby niemożliwy lub bardzo trudny. Współcześnie – co jest niesłycha-

---

gdy doznała nieodwracalnej utraty wszelkiej zdolności utrzymania czynności ustrojowych i koordynacyjnych – tak fizycznych, jak i umysłowych. Śmierć stwierdza się gdy:

- a) nastąpiło ostateczne zahamowanie czynności serca i oddechu; lub
- b) stwierdzono nieodwracalne ustanie wszelkiej czynności mózgu”.

Zob. także *Słowo biskupów polskich w sprawie przeszczepiania narządów* (2007), [www.diecezja.opole.pl/index.php/wiadomosci/listy-pasterskie/episkopatu-polski/269-sowo-biskupow-polskich-w-sprawie-przeszczepiania-narzdzow](http://www.diecezja.opole.pl/index.php/wiadomosci/listy-pasterskie/episkopatu-polski/269-sowo-biskupow-polskich-w-sprawie-przeszczepiania-narzdzow) [dostęp: 22.02.2018].

nie budujące – coraz mocniej podkreśla się, że osoby z niepełnosprawnością intelektualną są nie tylko biernymi odbiorcami troski, miłości czy współczucia innych, ale poprzez samo swoje istnienie – jak każda inna osoba ludzka – wnoszą pewną wartość w społeczność, w której żyją (są aktywnymi podmiotami). Szczególnie podkreśla się ich rolę w dekonstruowaniu kultu normalności i ukazaniu podatności na zranienia wszystkich osób ludzkich. Wydaje się więc, że nie inaczej będzie w refleksji teologicznej – namysł nad niepełnosprawnością może przyczynić się do pogłębienia rozumienia istoty człowieczeństwa w ogóle.

Platon twierdził, że dobra praktyka poprzedzona jest właściwą teorią<sup>10</sup>. Nie ma zatem nic bardziej praktycznego niż dobra teoria. Zresztą przekonanie o organicznej jedności myśli i życia, teorii i praktyki, wiary i moralności jest na wskroś chrześcijańskie<sup>11</sup>. Niniejsza monografia ma właśnie taki charakter: chce być teoretycznym uzasadnieniem pełni człowieczeństwa osób z niepełnosprawnością, co ma pociągnąć za sobą dobrą praktykę wobec tych osób. Praca ta nie zajmie się jednak kwestiami leżącymi w gestii teologii praktycznej, nie proponuje żadnych konkretnych rozwiązań kwestii ściśle pastoralnych.

Jak większość teologii wyzwolenia, również teologia niepełnosprawności<sup>12</sup> koncentruje się przede wszystkim na *praxis* Kościoła i sposobach przezwyciężenia niesprawiedliwych struktur względem osób z niepełnosprawnością – fizyczną i/lub intelektualną. Nie sposób jednak uniknąć pytań o teorię czy założenia, które stoją za praktycznymi postulatami wyzwolenia dyskryminowanych grup. W dotkliwy sposób pytań o właściwe podstawy teoretyczne dla swych praktycznych postulatów doświadcza na przykład teologia feministyczna, z którą teologia niepełnosprawności jest blisko spokrewniona<sup>13</sup>. Właściwie – w związku z dużą różnorodnością stanowisk – należałoby raczej mówić o teologiach feministycznych, które w swych teoretycznych założeniach różnią się między sobą przede wszystkim sposobami rozumienia „kobiecości”: jedne ujmując ją w sposób

<sup>10</sup> Za: R. Woźniak, *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, Kraków 2007, s. 24.

<sup>11</sup> DV 16. We wspomnianym punkcie czytamy m.in. o łączności prawd wiary i moralności. Por. J. Pelikan, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. 1, *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, tłum. M. Höffner, Kraków 2008, s. 2.

<sup>12</sup> Więcej na temat teologii niepełnosprawności i tego, na ile może być ona rozumiana jako teologia wyzwolenia zob. rozdział 1.

<sup>13</sup> Teologowie niepełnosprawności czerpią obficie przede wszystkim z metody wypracowanej w teologii feministycznej, traktując język w sposób podobny do teologów feministycznych, korzystają z narzędzi współczesnych studiów kulturowych (*disability studies*, zaś teologia feministyczna korzysta z *gender studies*). Ponadto oba kierunki należą do teologii wyzwolenia i są teologiami kontekstualnymi.



absolutnie esencjalistyczny, drugie z kolei praktycznie zacierając różnicę płciową. Zróżnicowanie stanowisk samo w sobie nie jest czymś niewłaściwym, a nawet wynika z samej natury teologii, która nigdy nie jest w stanie w sposób wyczerpujący i całościowy wypowiedzieć się na temat Boga – ostatecznego „przedmiotu” swojej refleksji. Jednakże w wielu sytuacjach może być rezultatem niewystarczającej podbudowy teoretycznej<sup>14</sup> i prowadzić do napięć i walk wewnątrz jednego kierunku teologicznego, który paradoksalnie posiada jeden cel – w przypadku teologii feministycznej jest to wyzwolenie kobiet, w przypadku zaś teologii niepełnosprawności – wyzwolenie osób z niepełnosprawnością.

Wydaje się więc, że również teologia niepełnosprawności powinna dążyć do solidnej podbudowy teoretycznej swych praktycznych postulatów, aby móc w sposób jak najbardziej skuteczny bronić praw osób z niepełnosprawnością, a jeszcze bardziej z tego powodu, żeby dojść – na tyle, na ile to możliwe – do prawdy, która jest ostatecznym gwarantem wyzwolenia (por. J 8,32). Teologia niepełnosprawności jest kierunkiem bardzo młodym, jej powstanie datuje się na lata dziewięćdziesiąte XX wieku. Z tego powodu nie wypracowała ona jeszcze solidnej bazy teoretycznej dla swoich praktycznych postulatów. Szczególny niedobór widoczny jest w refleksji nad niepełnosprawnością intelektualną<sup>15</sup>. Największym problemem okazuje się zaś spójna wizja antropologiczna, która zagwarantowałaby osobom z niepełnosprawnością intelektualną postrzeganie ich jako kompletnych, pełnych osób ludzkich.

Można stwierdzić, że istnieje zaledwie kilka pozycji z zakresu teologii niepełnosprawności, które w mniejszym lub większym stopniu podejmują się ukazania podstaw antropologicznych gwarantujących uznanie pełni człowieczeństwa osób z niepełnosprawnością intelektualną<sup>16</sup>. Dlatego celem niniejszej pracy będzie próba zbudowania teoretycznej podstawy dla twierdzenia o pełnym człowieczeństwie osób z niepełnosprawnością intelektualną. Twierdzenie takie jest milcząco przyjmowane lub głośno wypowiadane przez teologów niepełnosprawności, ale – jak wydaje się – słabo uargumentowane. Chodzi zatem nie tylko o stwierdzenie, że osoby z głębokim upośledzeniem umysłowym są osobami ludzkimi, ale o ukazanie ich jako ludzi, którym w ich człowieczeństwie niczego nie brak. Nie są oni „niekompletni”, „wybrakowani”, „niedorobieni”, „niepełnosprawni”,

<sup>14</sup> Czy nie w taki sposób należałoby rozumieć feministyczny spór o dopuszczalność aborcji? Czy nie jest on spowodowany zbyt płytkim namysłem nad tym, kim jest człowiek, a zbyt mocno koncentruje się na prawach kobiet do takich czy innych decyzji?

<sup>15</sup> M. Haslam, *A Constructive Theology of Intellectual Disability. Human Being as Mutuality and Response*, New York 2012, s. 2.

<sup>16</sup> Prace te szczegółowo zostaną omówione w rozdziale 3.

ale są w pełni osobami ludzkimi, które posiadają pewne (inne niż większość społeczeństwa) ograniczenia.

Konieczność podjęcia zaproponowanego tu tematu wynika również z faktu, że teologia niepełnosprawności jest zupełnie nieobecna w polskiej refleksji teologicznej. Polska literatura teologiczna podejmuje kwestie niepełnosprawności właściwie jedynie z perspektywy teologii moralnej czy katechetyczno-pedagogicznej (na przykład: A. Bartoszek, *Seksualność osób niepełnosprawnych. Studium teologicznomoralne*, Katowice 2009; *Katecheza specjalna dzisiaj. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, Kielce 2003; *Etyczne i duchowe potrzeby osób niepełnosprawnych*, red. R. Buchta, K. Sosna, Katowice 2007; A. Kiciński, *Katecheza osób z niepełnosprawnością intelektualną w Polsce po Soborze Watykańskim II*, Lublin 2007). Ponadto w polskiej teologii (moralnej i katechetyce) dominuje nadal podejście medyczne do niepełnosprawności, a analizy z zakresu *disability studies* są nieznane i tym samym nieuwzględniane w badaniach. Dlatego istnieje pilna potrzeba uzupełnienia tego braku w polskiej refleksji teologicznej, do czego ma zamiar przyczynić się niniejsza monografia.

Wybór tematu i celu pracy – należy to jasno przyznać – nie jest podyktowany osobistymi, rozległymi doświadczeniami autorki z osobami niepełnosprawnymi intelektualnie. Analizując literaturę teologiczną z zakresu niepełnosprawności, uderzające jest zaś to, że niemal wszyscy autorzy podejmujący ten temat albo sami są osobami z niepełnosprawnością (fizyczną), albo są lub byli związani z kimś, kto jest niepełnosprawny (brat, córka, syn), albo, oprócz teologii, zawodowo zajmują się osobami z niepełnosprawnością. Jedynym doświadczeniem autorki tej pracy z osobami z niepełnosprawnością intelektualną był wolontariat i praktyki zawodowe odbywane podczas studiów z zakresu muzykoterapii. Owocem tych spotkań był rodzący się głęboki szacunek do tych osób i szczerza sympatia wobec nich. Tak więc inspiracją dla niniejszej rozprawy były te – odległe już w czasie – spotkania, które jednak nie pozostały jedynie jednym ze wspomnień. Kwestia tego, kto może i powinien wypowiadać się na tematy niepełnosprawności intelektualnej zostanie poruszona w rozdziale dotyczącym metody, jednak już teraz warto zasygnalizować, iż w niniejszej pracy przyjęto stanowisko, że takie prawo, czy nawet obowiązek, mają nie tylko najbliżsi osób z niepełnosprawnością intelektualną, ale wszyscy chrześcijanie, którzy na wzór swego Pana mają solidaryzować się z najbardziej wykluczonymi członkami rodziny ludzkiej. Nimi zaś w dzisiejszym świecie są niewątpliwie osoby z niepełnosprawnością intelektualną.

Jak wskazuje tytuł, jest to praca z zakresu teologii, a zatem tworzona jest z wnętrza wiary, a konkretnie z wnętrza wiary katolickiej. W wierze będzie zatem poszukiwać odpowiedzi na pytanie o człowieczeństwo osób z niepełnosprawnością intelektualną. Rozprawa ta chciałaby przyczynić się do rozwoju katolickiej teologii niepełnosprawności, co z jednej strony

oznacza, że jej punktem wyjścia będzie nauczanie Kościoła katolickiego i głoszona przez niego antropologia<sup>17</sup>, z drugiej zaś ważnym punktem odniesienia będą osiągnięcia teologii niepełnosprawności (doprecyzowaniem tego terminu zajmę się w rozdziale 1). Taki cel będzie implikował zatem źródła przytoczone w pracy. Analizom nieustannie będzie towarzyszyć podstawowe teoretyczne twierdzenie i praktyczny cel teologii niepełnosprawności: osoby z niepełnosprawnością intelektualną są absolutnie równe osobom pełnosprawnym. Takie twierdzenie nie jest jednak ideologicznie przyjętym założeniem, ale swe uzasadnienie znajduje w wierze Kościoła – wypływającej z Bożego objawienia – w bezwzględną równość wszystkich ludzi (Dz 10,34; Rz 2,11; Ga 3,28; GS 29)<sup>18</sup>.

To, iż badania będą prowadzone z punktu widzenia antropologii teologicznej, a mówiąc ściślej z punktu widzenia katolickiej antropologii teologicznej, będzie oznaczać z jednej strony pełne respektowanie doktrynalnych wypowiedzi Magisterium Kościoła katolickiego odnoszących się do natury człowieka, z drugiej strony będzie to próba takiej interpretacji owego nauczania, która odsłoni pełnię człowieczeństwa osób z niepełnosprawnością intelektualną. Wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła często podkreślają, że do natury człowieka należy rozumność, a dokładnie „rozumna dusza” (por. m.in. Sobór w Vienne w latach 1311–1312<sup>19</sup>, Sobór Laterański V w roku 1513<sup>20</sup>), co może rodzić spore problemy, jeśli takie stwierdzenia chcemy aplikować na jednostkę pozbawioną „używania rozumu”. Warto zauważyć, że Urząd Nauczycielski Kościoła używa takiego sformułowania w odniesieniu do osób ludzkich, gdy mówi o dzieciach, które nie osiągnęły wieku używania rozumu. W tym miejscu dochodzimy do pewnego paradoksu, gdyż Kościół z jednej strony nie odmawia człowieczeństwa małym dzieciom, płodom czy osobom z niepełnosprawnością intelektualną, z drugiej twierdzi, że do natury ludzkiej należy rozumność.

<sup>17</sup> Więcej na ten temat znajdzie się w rozdziale 1, w miejscu poświęconym metodzie.

<sup>18</sup> Pomimo fundamentalnej równości wszystkich ludzi istnieje pomiędzy nimi również pewna nierówność w sferze darów cielesnych i duchowych, czy mówiąc inaczej różnorodność, o czym będzie jeszcze mowa w dalszej części pracy. Zob. Leon XIII, Encyklika *Quod apostolici muneris* (1878), 5, 9.

<sup>19</sup> Dekret 1 [Błędy Piotra Jana Olivi], 1,1a stwierdza, że Jezus przyjmując ludzką naturę, przyjął ludzkie ciało i „duszę intelektualną czyli rozumną” (łac. *animam intellectionem seu rationalem*) – *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 2, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 532–533.

<sup>20</sup> Sesja 8 [Potępienie wszelkich twierdzeń sprzecznych z prawdą chrześcijańskiej wiary objawionej na temat duszy ludzkiej], 3. Jest tam mowa o „duszy rozumnej” – nieśmiertelnej i indywidualnej (łac. *anima intellectiva*) – *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 4, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 56–57.

Jak zatem pogodzić te dwie – na pierwszy rzut oka – wykluczające się tezy? O ile w przypadku dzieci można próbować posługiwać się dość wątpliwym rozumowaniem Tertuliana: „Człowiekiem jest ten, kto ma nim być”<sup>21</sup>, o tyle w przypadku osób, które trwale pozbawione są „używania rozumu”<sup>22</sup> nie możemy odwołać się do jakiegś przyszłości, w której osiągną inny poziom rozwoju umiejętności intelektualnych (pytanie o ewentualne dopełnienie, przekształcenie możliwości ludzkich – również intelektualnych – w życiu wiecznym pozostawmy póki co otwartym).

Warto również zwrócić uwagę, że choć teologowie niepełnosprawności wywodzą się z różnych odłamów chrześcijaństwa, uderzającym jest jednak fakt, że katolicy są wśród nich wyjątkowo słabo reprezentowani. Wydaje się zaś, że praktyka i nauczanie Kościoła katolickiego – nieustannie potwierdzające godność osób z niepełnosprawnością – mogą stać się źródłami dla rozwoju teologii niepełnosprawności. Chodzi przede wszystkim o współczesne nauczanie papieskie Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka.

Oczywiście, w nauczaniu Kościoła katolickiego znaleźć możemy również wątki, które można by uznać za opresyjne wobec osób z niepełnosprawnością intelektualną (jak chociażby definiowanie natury ludzkiej przez pryzmat racjonalności), z czym niniejsza praca ma zamiar się także zmierzyć. Ponadto – jak wskazują teologowie niepełnosprawności – dominującym w Kościele podejściem do niepełnosprawności jest podejście medyczne<sup>23</sup> (polegające na „dopasowaniu” osoby z niepełnosprawnością do społeczeństwa, a nie odwrotnie), co samo w sobie daje pewne opresyjne rezultaty.

Konieczność uwzględnienia nauczania Kościoła katolickiego nie wynika oczywiście jedynie z jego przydatności dla osiągnięcia takich czy innych celów teologicznych. Nie jest ono również jedynie pewną fakultatywną podbudową teoretyczną dla własnych twierdzeń autora. Z punktu widzenia teologa katolickiego jest jednym z podstawowych źródeł teologicznych oraz kryterium ortodoksyjności<sup>24</sup>, poza które nie może on wyjść w swej teologii, jeśli chce pozostać z Kościołem w pełnej jedności. Dlatego z per-

<sup>21</sup> Cytat za: Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o przerywaniu ciąży* (1974), 6. W oryginale: „Homo est et qui est futurus” – Tertulian, *Apologeticum*, IX, 8.

<sup>22</sup> Odwołuję się tutaj do przypadków najcięższych upośledzeń intelektualnych, mając pełną świadomość, że niepełnosprawność intelektualna czasem jest jedynie pewnym nieznacznym ograniczeniem zdolności umysłowych.

<sup>23</sup> Podejście medyczne zostanie bardziej szczegółowo omówione w rozdziale 1.

<sup>24</sup> Ortodoksyjność nie jest jednak czymś łatwym do oceny. Kościół nie dysponuje gotowym zestawem kryteriów ortodoksyjności, pewnym matematycznym wzorem, według którego jednoznacznie można ocenić, czy dana teza spełnia kryterium ortodoksyjności, czy też nie.

spektywy katolickiej spojrzenie na zagadnienie niepełnosprawności nie tylko może, ale musi dokonać się z uwzględnieniem tradycji i nauczania *Magisterium Ecclesiae*. Niniejsza praca chce zatem przyczynić się do rozwoju refleksji nad pełnym człowieczeństwem osób z niepełnosprawnością intelektualną z perspektywy katolickiej, jasno uwzględniając nauczanie Kościoła w kwestiach związanych z tym zagadnieniem.

Badania, choć mają mieć charakter teoretyczny, nie będą jednak skoncentrowane jedynie na analizie teorii – wypowiedziach *Magisterium*, twórczości teologicznej czy filozoficznej różnych myślicieli. Również praktyka Kościoła (przede wszystkim praktyka sakramentalna) w stosunku do osób z niepełnosprawnością intelektualną – często wprowadzie niepodbudowana teoretycznie, ale dająca wyraz pewnym przyjętym milcząco założeniom – zostanie poddana gruntownemu przebadaniu i krytyce. Jak wiadomo, w historii Kościoła praktyka często wyprzedzała systematyczną refleksję, co jasno oddaje starożytna zasada *lex orandi, lex credendi*, według której praktyka liturgiczna Kościoła wyprzedzała niejednokrotnie precyzyjne formuły wiary wypracowane później w teologii.

Dzięki gruntownemu przebadaniu praktyki, tradycji teologicznej i nauczania Kościoła możliwe będzie odkrycie tradycji i praktyk opresyjnych w stosunku do osób z niepełnosprawnością intelektualną w kontekście ukazywania pełni ich człowieczeństwa, jak i tradycji wyzwalających. Kolejnym krokiem będzie rozwinięcie tradycji wyzwalających, ale również – na ile to możliwe – próba takiego przeformułowania tradycji opresyjnej, aby straciła ona swój dyskryminujący potencjał.

A zatem można powiedzieć, że w pewnym stopniu w monografii wykorzystana zostanie metoda wypracowana w teologii feministycznej polegająca na trzech krokach: dekonstrukcji wizji patriarchalnej, odnalezieniu w tradycji wątków wyzwalających kobiety i wyzwalającej rekonstrukcji na podstawie odnalezionych wątków wyzwolenicznych<sup>25</sup>. Różnica będzie polegać jednak na tym, że dokonane zostaną również reinterpretacje tradycji, które wydają się być opresyjne – w przypadku osób z niepełnosprawnością intelektualną może to być definiowanie człowieczeństwa przez pryzmat racjonalności – zamiast ich prostego odrzucenia. Brak możliwości odrzucenia niektórych z tych tradycji wiąże się z faktem, że część z nich weszła do oficjalnego i najwyższego rangą nauczania Kościoła.

Jasno zatem należy sformułować ważną zasadę metodologiczną, a mianowicie pierwszeństwo nauczania Kościoła nad pozostałymi źródłami teologicznymi. Choć dla większości teologów zasada ta jest zupełnie naturalna, nie zawsze bywa w pełni respektowana przez przedstawicieli róż-

<sup>25</sup> Por. E. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York 1993, s. 29–30.

nych teologii wyzwolenia<sup>26</sup>. Zasada ta wynika z ogólnie przyjętej w teologii katolickiej metodologii oraz z rozumienia natury teologii jako dyscypliny służącej rozumieniu wiary Kościoła. Wiara Kościoła wyraża się oczywiście na różny sposób, jednak orzeczenia Magisterium – szczególnie nauczanie najwyższej rangi (nauczanie soborów i papieskie nauczanie *ex cathedra*) – wyrażają to, w co wierzy Kościół w sposób definitywny, dlatego nie można traktować ich na równi z pozostałymi źródłami teologii (np. tekstami teologów). Należy jednak doprecyzować, że nie każda wypowiedź Urzędu Nauczycielskiego Kościoła jest dogmatem (właściwie tylko nieliczne nim są), a tym samym nie każda jest wypowiedzią ostatecznie wiążącą<sup>27</sup>. Można zatem powiedzieć, że najwyższe rangą nauczanie Kościoła (dogmat) jest pewną przestrzenią, w której porusza się teolog. Jednak formuła dogmatyczna, będąc nośnikiem treści objawienia, sama jest „jedynie” tekstem, który wymaga interpretacji. Z tego powodu, gdy w niniejszym studium konieczne będzie zmierzenie się z tekstem dogmatycznym, będę dążyć do tego, aby dotrzeć do pierwotnego/oryginalnego sensu dogmatu, by móc następnie ów dogmat zreinterpretować. Kwestia metody zostanie jeszcze poruszona w rozdziale 1, gdy krytyce zostaną poddane metody stosowane przez teologów niepełnosprawności. Wtedy postawione zostanie również pytanie o możliwość stosowania badań empirycznych czy też bazowania na badaniach empirycznych w teologii, gdyż jest to metoda stosowana przez niektórych teologów niepełnosprawności.

Należy również uściślić, że w związku z niewielką ilością wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego dotyczących wprost osób z niepełnosprawnością intelektualną oraz niską rangą tych wypowiedzi (są to głównie przemówienia papieskie) będę odwoływać się do wypowiedzi odnoszących się do rozumienia człowieczeństwa, a w szczególności do wypowiedzi dotyczących dzieci (od poczęcia do wieku używania rozumu), gdyż znajdują się one w podobnej kondycji do osób z niepełnosprawnością intelektualną.

Ponadto, choć w badaniach będę odnosić się do twórczości teologicznej różnych wyznań chrześcijańskich, metodę ekumeniczną – rozumianą jako równorzędne traktowanie źródeł różnych wyznań – zastosuję w taki sposób, że pierwszeństwo zostanie przyznane tradycji katolickiej, chyba że pojawi się solidne uzasadnienie dla innego sposobu postępowania. Przypi-

<sup>26</sup> Por. J. Gillibrand, *Disabled Church – Disabled Society: The Implications of Autism for Philosophy, Theology and Politics*, London 2010. Metoda teologiczna Gillibranda jest pełnym ekstremum, gdyż nie chodzi mu jedynie o traktowanie na równi różnych źródeł teologicznych, ale równe traktowanie źródeł filozoficznych i teologicznych, żadnemu nie przyznając pierwszeństwa – zob. tamże, s. 17–18.

<sup>27</sup> Por. DV 15–19.



sywanie pierwszeństwa tradycji katolickiej – w swych najgłębszych podstawach – wynika z rozumienia natury Kościoła i z przekonania, że Kościół Chrystusowy trwa (w pełni) w Kościele katolickim (por. LG 8), zaś pozostałe wyznania chrześcijańskie partycypują w Kościele Chrystusowym w sposób niepełny. Dlatego w metodzie powszechnie przyjętej w teologii katolickiej, priorytetowe znaczenie ma tradycja teologiczna Kościoła katolickiego, drugorzędne znaczenie mają zaś tradycje pozostałych odłamów chrześcijaństwa, choć również one mogą stać się cenną korektą lub inspiracją dla teologii katolickiej. Pomocniczo w monografii zostaną wykorzystane źródła pozateologiczne – przede wszystkim źródła historyczne i prace z zakresu studiów kulturowych – *disability studies*.

Doprecyzowania wymaga również określenie „osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną”. Choć – jak często zwracają uwagę teoretycy niepełnosprawności – wszelkie klasyfikacje są w pewnym stopniu opresyjne dla osób z niepełnosprawnością, nieuniknione wydaje się posługiwanie pewnymi klasyfikacjami w celu precyzyjnej komunikacji<sup>28</sup>. Według powszechnie przyjętej definicji, osoby z głębokim upośledzeniem umysłowym posiadają IQ poniżej 20 w skali Wechslera, co odpowiada rozwojowi człowieka na poziomie 3 lat. W skrajnych sytuacjach głębokie upośledzenie umysłowe oznacza życie na poziomie wegetatywnym<sup>29</sup>. Kiedy w niniejszej pracy będzie mowa o osobach z niepełnosprawnością intelektualną, będzie chodziło więc przede wszystkim o osoby, które pozbawione są pewnych możliwości umysłowych od poczęcia do śmierci (niepełnosprawność o podłożu genetycznym) i to w stopniu głębokim<sup>30</sup>, gdyż – jak się wydaje – właśnie w takiej sytuacji najtrudniej uzasadnić pełnię ich człowieczeństwa.

<sup>28</sup> Por. J. Harshaw, *God Beyond Words: Christian Theology and the Spiritual Experiences of People with Profound Intellectual Disabilities*, London–Philadelphia 2016, s. 16; D. Blair, *Christian Theology and Human Disability: A Literature Review*, „Journal of Religion, Disability & Health” 7,3 (2003), s. 71; T.K. Christiani, *Doing Theology: Towards the Construction of Methods for Living with Disability*, „Asia Journal of Theology” 28,1 (2014), s. 37; J. Swinton, *Building a Church for Strangers*, „Journal of Religion, Disability & Health” 4,4 (2001), s. 37–38.

<sup>29</sup> M. Garbat, *Historia niepełnosprawności. Geneza i rozwój rehabilitacji, pomocy technicznych oraz wsparcia osób z niepełnosprawnościami*, Gdynia 2015, s. 125. Na marginesie warto dodać, że dla niektórych etyków tak niski iloraz inteligencji oznacza, że jednostki te nie są osobami. Na przykład Joseph Fletcher stwierdza, że jednostki z ilorazem inteligencji poniżej 40 prawdopodobnie nie są osobami, zaś te z IQ poniżej 20 z pewnością nimi nie są – J. Fletcher, *Humanhood: Essays in Biomedical Ethics*, Buffalo 1979, s. 12.

<sup>30</sup> Posługuję się terminologią powszechnie przyjętą w psychiatrii, która najczęściej niepełnosprawność intelektualną określa jako niepełnosprawność intelektualną w stopniu głębokim (ang. *profound intellectual disability*).



W niniejszej rozprawie – jak można zauważyć na podstawie tych kilku stron – przyjęto następujące określenie: osoby z (głęboką) niepełnosprawnością intelektualną. Takie określenie – „osoby z niepełnosprawnością” – jest obecnie powszechnie przyjętym terminem<sup>31</sup>. Ma on podkreślać, że mówimy przede wszystkim o „osobach”, które czymś się charakteryzują. W tym wyrażeniu niepełnosprawność nie jest jednak tym, co całkowicie definiuje te jednostki – nie są to po prostu „niepełnosprawni”<sup>32</sup>. Ze względów czysto językowych, termin ten będzie czasem zastępowany przez określenia: „osoby niepełnosprawne intelektualnie (w stopniu głębokim)”, „osoby z (głębokim) upośledzeniem umysłowym”, „osoby upośledzone umysłowo”, które nie są być może najbardziej poprawnymi politycznie wyrażeniami, jednak używanie wciąż tego samego określenia byłoby niestrawne dla wytrwałego czytelnika. Nigdy jednak nie zostanie pominięty człon „osoba”, który jest kluczowy dla wyrażenia szacunku wobec jednostek, których dotyczy ta praca<sup>33</sup>.

Rozprawa będzie składać się z dwóch części. Pierwsza z nich, nosząca tytuł „Wstęp do teologii niepełnosprawności”, zostanie poświęcona omówieniu teologii niepełnosprawności, która jest kierunkiem zupełnie nieznanym w Polsce. Jej struktura ma charakter triady, na którą składają się zagadnienia metodologiczne oraz fundamenty teologii niepełnosprawności, perspektywa historyczna oraz *status questionis*. W rozdziale 1 ukazana zostanie przede wszystkim krótka historia teologii niepełnosprawności, jej źródła, cele, cechy charakterystyczne oraz wypracowana przez nią koncepcja niepełnosprawności. Szczególnie dużo miejsca będzie poświęcone metodzie teologii niepełnosprawności, aby podkreślić problematyczność, jak i ważność tego zagadnienia. Metoda czy też metody stosowane przez teologów niepełnosprawności zostaną poddane krytycznej ocenie, aby ostatecznie przedstawić własne stanowisko w tej kwestii i wskazać metodę, jaka została przyjęta w niniejszej monografii.

<sup>31</sup> N. Eiesland, *The Disabled God: Toward a Liberatory Theology of Disability*, Nashville 1994, s. 26–27; B.J. Hedges-Goettl, *Thinking Theologically About Inclusion*, „Journal of Religion, Disability & Health” 6,4 (2002), s. 11.

<sup>32</sup> K. Black, *A Healing Homiletic: Preaching and Disability*, Nashville 1996, s. 17; T. Reynolds, *Vulnerable Communion: A Theology of Disability and Hospitality*, Grand Rapids 2008, s. 16–17. Nieco więcej na temat „języka niepełnosprawności” zobacz rozdział 1.

<sup>33</sup> W neuronaukach terminy „intelekt” czy „inteligencja” i „umysł” nie są synonimami. Inteligencję – obok m.in. świadomości czy pamięci – należałoby określić jako właściwość umysłu. Więcej zob. J. Bremer, *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, Kraków 2010; M. Miłkowski, *Sztuczna inteligencja*, w: *Panorama współczesnej filozofii*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, Warszawa 2016, s. 309–328. W niniejszej pracy opieram się jednak na potocznym użyciu tych dwóch terminów i traktuję je synonimicznie.

Rozdział 2 będzie poświęcony ukazaniu dyskryminacji, której niemal od zawsze doświadczają i doświadczają osoby z niepełnosprawnością. Nie zostaną jednak pominięte również wątki wyzwolenicze, szczególnie w przeszłości, aby nie popaść w pułapkę oczerniania historii i gloryfikowania współczesności<sup>34</sup>. Rozdział ten ma stać się zatem uzasadnieniem dla istnienia teologii niepełnosprawności jako teologii wyzwolenia poprzez ukazanie (historii) cierpienia osób niepełnosprawnych, wobec którego – jako chrześcijanie – nie możemy pozostać obojętni. Szczególne miejsce w ramach 2 rozdziału zajmie podrozdział poświęcony wizji niepełnosprawności w Piśmie Świętym, który będzie miał charakter „apologetyczny”, co oznacza, że będzie on w pewnym sensie próbą obrony Biblii przed zarzutami dyskryminacji w stosunku do osób z różnego rodzaju niepełnosprawnościami.

W rozdziale 3 omówione zostanie to, co zostało do tej pory zaproponowane w teologii niepełnosprawności intelektualnej w kwestii ukazania pełni człowieczeństwa osób z (głębką) niepełnosprawnością intelektualną, aby w dalszej części pracy móc skorzystać z osiągnięć innych autorów, a także by zaznajomić czytelnika z tendencjami występującymi w teologii niepełnosprawności intelektualnej. Ponadto rozdział ten dotyczyć będzie współczesnego nauczania Kościoła na temat osób z niepełnosprawnością intelektualną, a zatem ukaże w jaki sposób problem człowieczeństwa osób niepełnosprawnych (szczególnie intelektualnie) jest ujmowany w wypowiedziach Magisterium. Ta część rozdziału 3 ma stanowić również pewnego rodzaju wstęp do dalszej części pracy poprzez wykazanie wewnętrznej niespójności w nauczaniu Magisterium pomiędzy tym, co twierdzi o człowieku, a tym czego naucza o osobach niepełnosprawnych, a także w ramach samych wypowiedzi dotyczących osób niepełnosprawnych. Zostaną ukazane w nim trzy tendencje w mówieniu o osobach niepełnosprawnych intelektualnie, obecne w nauczaniu Kościoła: tendencja równościowa, tendencja gloryfikująca i tendencja pomniejszająca. Pod-

---

<sup>34</sup> Jako przykład interpretowania stosunku Kościoła do osób niepełnosprawnych w przeszłości wyłącznie negatywnie, można podać wypowiedź jednego z teologów niepełnosprawności – Samuela Kabue: „po praktycznie stuleciach nieporozumień, dyskryminacji i wręcz paternalistycznej troski, słabe światło w ciemnym tunelu zaczęło dawać nadzieję na panowanie dobrej woli. Kościoły zaczęły być uwrażliwione, aby postrzegać osoby z niepełnosprawnością nie tylko jako ludzi, którzy potrzebują wyłącznie fizycznej i materialnej pomocy, ale jako pełnoprawnych członków rodziny ludzkiej, którzy jak wszyscy członkowie ludu Bożego, również wymagają duchowej opieki i pokarmu” – S. Kabue, *Persons with Disabilities in Church and Society: a Historical and Sociological Perspective*, w: *Disability, Society and Theology. Voices from Africa*, red. S. Kabue, E. Mombo, J. Galgalo, C.B. Peter, Limuru 2011, s. 8. Zob. także: tamże, s. 15. Jak zostanie ukazane w rozdziale 2, taka interpretacja nie wydaje się być jednak prawdziwa.

kreślona zostanie również słabość argumentów Magisterium broniącego człowieczeństwa osób z niepełnosprawnością intelektualną, a tym samym słabość rozwiązań antropologicznych stojących u podstaw rozumowania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

Część II – „Antropologia inkluzywna” – stanowi samo serce książki. Tu w każdym z czterech rozdziałów zostaną zaprezentowane przyjmowane stanowiska i autorskie tezy dotyczące kolejno: (rozdział 4 i 5) reinterpretacji tradycji uznawanych za szczególnie problematyczne w odniesieniu do osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną (rozumność i wolność osoby ludzkiej oraz człowiek jako *imago Dei*), (rozdział 6) szczególnego znaczenia osób niepełnosprawnych jako tych, którzy w niepowtarzalny sposób objawiają prawdę o człowieku oraz (rozdział 7) osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną jako pełnych członków Kościoła. Jak widać, rozdział 7 skierowany będzie w stronę wątków eklezjalnych, a nawet sakramentalnych, jest on jednak konsekwencją uznania w pełni ludzkiej kondycji osób niepełnosprawnych intelektualnie w stopniu głębokim. Skoro bowiem są oni w pełni ludźmi, powinni być uznani za pełnoprawnych i pełnowartościowych członków Kościoła. Rozdział ten tym samym będzie przedstawiał najbardziej praktyczne wnioski.

Dla porządku dodajmy, że niektóre fragmenty niniejszej książki są mniej lub bardziej przepracowanymi tekstami, które zostały opublikowane w formie artykułów. Wszystkie cytaty biblijne zostały zaczerpnięte z Biblii Tysiąclecia Online, Poznań 2003 (IV wydanie Biblii Tysiąclecia). Wybór tego przekładu wynika z faktu, że tekst Biblii Tysiąclecia jest oficjalnym tekstem Kościoła w Polsce zatwierdzonym do stosowania w liturgii, a zatem tłumaczeniem najbardziej rozpowszechnionym i znanym. Tłumaczenia fragmentów tekstów z języka angielskiego zostały dokonane przez autorkę książki.



**Część I**  
**Wstęp do teologii**  
**niepełnosprawności**



Teologia niepełnosprawności jest kierunkiem zupełnie nieznanym w Polsce. Choć Polscy teologowie, szczególnie zajmujący się praktycznymi dziedzinami teologii, podejmują tematy związane z niepełnosprawnością, czynią to zasadniczo z innego punktu widzenia, niż teologia niepełnosprawności ufundowana na kulturowych studiach nad niepełnosprawnością – *disability studies*. Dlatego wydaje się niezbędne przedstawienie – przynajmniej w ogólnym zarysie – polskiemu czytelnikowi tego dynamicznie rozwijającego się kierunku współczesnej teologii, a także jej dokonań w interesującym nas temacie – człowieczeństwa osób niepełnosprawnych intelektualnie.

Część I ma jednak za zadanie nie tylko zaznajomienie czytelnika z tematyką nieobecną w polskiej refleksji teologicznej. Nie chodzi więc jedynie o zreferowanie pewnych wątków, ale o położenie niektórych teoretycznych fundamentów dla dalszej części pracy i ukazanie założeń, na których będzie ona bazować. W podrozdziale tym zostaną szkicowo nakreślone poglądy, które staną się podstawą do dalszych poszukiwań.

Niniejsza część rozprawy rozpocznie się od scharakteryzowania teologii niepełnosprawności i *disability studies*, które są nierozzerwalnie związane z tym kierunkiem teologicznym (rozdział 1). Ukazane zostaną możliwości teologii niepełnosprawności, ale także obszary, które są jej słabością bądź wymagają doprecyzowania. Postawione zostaną pytania: Czym jest niepełnosprawność i kim są niepełnosprawni? Czy teologia niepełnospraw-

---

<sup>1</sup> Zdanie to zaczerpnięte jest z tytułu książki Jamesa Charltona: *Nothing About Us Without Us* (Berkeley 1998). Stało się ono hasłem ruchu o prawa osób z niepełnosprawnością, a także zasadą metodologiczną teologii niepełnosprawności. Zob. J. Weiss Block, *Copious Hosting: A Theology of Access for People with Disabilities*, New York–London 2002, s. 142; T. Reynolds, *Vulnerable Communion: A Theology of Disability and Hospitality*, Grand Rapids 2008, s. 26; A. Yong, *Theology and Down Syndrome: Reimagining Disability in Late Modernity*, Waco 2007, s. 56.



ności jest jedną z teologii wyzwolenia? Oraz: jak należy rozumieć niepełnosprawność w perspektywie teologicznej – czy niepełnosprawność jest zawsze złem i wynikiem grzechu? Jak należy teologicznie interpretować fakt jej istnienia?

Zajmę się również kwestią metody czy metod stosowanych w ramach tego kierunku. Poddam krytycznej analizie metody stosowane przez teologów niepełnosprawności, które, moim zdaniem, często wychodzą poza metodologię teologiczną oraz przedstawię własną propozycję czy bardziej korekturę do tego, co jest proponowane w teologii niepełnosprawności. Odwołam się również do przykładów zastosowania pewnych metod (głównie w odniesieniu do interpretacji tekstów tradycji) w teologii feministycznej, blisko spokrewnionej z teologią niepełnosprawności, aby ukazać w jakie – moim zdaniem – pułapki mogą wpadać teologie wyzwolenia. Ukazanie problemu metody w teologiach wyzwolenia będzie także okazją do przedstawienia fundamentów metodologicznych, na których opiera się niniejsza praca. Celem 1 rozdziału będzie więc nie tylko zreferowanie poglądów teologów niepełnosprawności, ale również ich krytyczna ocena, a także namysł nad niektórymi fundamentalnymi kwestiami dotyczącymi niepełnosprawności.

Rozdział 2 zatytułowany „Historia opresji? Współczesne spojrzenie w przeszłość” poświęcony będzie historycznemu spojrzeniu na sytuację osób z niepełnosprawnością – zarówno fizyczną, jak i intelektualną, ze szczególnym uwzględnieniem tych drugich. Jeśli bowiem osoby z niepełnosprawnością są lub były dyskryminowane, czy mówiąc dosadniej: cierpią lub cierpiały z powodu swojej niepełnosprawności, oznacza to, że konieczny jest solidarny i bardzo praktyczny opór wobec tej niesprawiedliwości ze strony Kościoła, który ma być obrońcą najsłabszych i najbardziej cierpiących, widząc w nich oblicze swego Pana (por. Mt 25,31-45). W ramach tego „ruchu oporu” nie może zabraknąć teologii niepełnosprawności rozumianej jako teologia wyzwolenia. Rozdział 2 chce zatem przyrzec się bliżej twierdzeniu teologów niepełnosprawności dotyczącemu opresji wobec osób niepełnosprawnych, szczególnie jeśli ma lub miała ona miejsce w Kościele. Jeśli bowiem istotnie mamy do czynienia z przemocą czy wykluczeniem ludzi niepełnosprawnych, absolutnie niezbędne jest przeciwstawienie się temu – najpierw w samym Kościele, a potem w świecie. Niezbędna jest więc teologia niepełnosprawności.

W rozdziale tym zasadniczo będzie chodziło o ukazanie stosunku Kościoła wobec osób z niepełnosprawnością, a tym samym ich sytuację w Kościele. Choć – warto dodać na marginesie – tezy głoszone przez teologów czy oficjalne stanowisko Kościoła niekoniecznie zawsze musiało znajdować pełne odzwierciedlenie w realnym życiu. Na podstawie dokumentów pisanych nie zawsze jesteśmy w stanie w prosty sposób dotrzeć do rzeczywistości, gdyż czasem teksty te mogły wyrażać raczej pewne życzenia czy

postulaty co do tego, jak powinien wyglądać świat, niż być opisem stanu faktycznego.

Ponadto nie zawsze będzie nam łatwo rozdzielić Kościół od państwa, czy myśl teologiczną od filozoficzną, szczególnie w tych okresach historycznych, gdy Europa była przesiąknięta duchem chrześcijańskim (przede wszystkim w średniowieczu), kiedy rządy sprawowali chrześcijańscy władcy, sądy wydawały wyroki w imię Trójcy Świętej, filozofia zajmowała się przede wszystkim sprawami Boga, a cała kultura była właściwie kulturą chrześcijańską. Dlatego – nawet jeśli wiara i nauczanie Kościoła nie dają czy nie dawały podstaw do prześladowania osób niepełnosprawnych – to, co przecierpiały one, żyjąc na terenie Europy, przecierpiały najczęściej z rąk chrześcijan. Z tego powodu często będę odwoływać się po prostu do sytuacji osób niepełnosprawnych, bez jasnego rozgraniczania na sferę *sacrum* i *profanum*, czy – mówiąc precyzyjniej – na sferę kościelną i państwową. Czasem zaś celowo będę odnosić się do dyskryminacji osób niepełnosprawnych istniejącej też poza chrześcijaństwem.

Ukazanie sytuacji osób niepełnosprawnych w kontekstach pozachrześcijańskich nie ma być jednak „porównywaniem się z innymi”, które ma na celu rozgrzeszania samych siebie. Podobnie jak nie ma doprowadzić do łatwego usprawiedliwiania nas – współczesnych, poprzez ukazywanie istniejącej w innych okresach historycznych przemocy wobec osób niepełnosprawnych. Rzecz nie polega na tym, aby porównywać się z innymi, ale aby zachować pamięć o cierpieniu niewinnych. Należy sobie jasno uświadomić, że nawet gdybyśmy mieli do czynienia z sytuacją dyskryminowania osób z niepełnosprawnością „tylko” w wymiarze świeckim czy państwowym lub też poza chrześcijaństwem, ma to dla nas znaczenie, gdyż Kościół – a w nim teologia – nie mogłyby pozostać niewzruszone wobec takiego faktu.

Ponadto problem z jasnym wydzieleniem chrześcijaństwa jako obszaru badań wynika również z jego zakorzenienia w judaizmie. Jeśli więc przedstawiany będzie problem niepełnosprawności w Starym Testamencie, będziemy tym samym mieli okazję przyjrzeć się równocześnie tradycji religijnej judaizmu i chrześcijaństwa, które przyjęło święte teksty religii Mojżeszowej za swoje własne.

Siłą rzeczy, tak szeroko zakrojony plan wymusi pobieżne przedstawienie pewnych wątków, a czasem nawet pominięcie niektórych. Dla czytelników bardziej zainteresowanych poszczególnymi tematami, zawsze istnieje możliwość sięgnięcia do literatury przywołanej w przypisach. Ponadto z założenia monografia ta – ani sam tylko rozdział 2 – nie jest pracą historyczną, dlatego po pierwsze, nie przedstawi historii niepełnosprawności w sposób wyczerpujący, po drugie, nie ma ambicji obiektywnej oceny zagadnienia dyskryminacji osób niepełnosprawnych w historii – stąd znak zapytania pojawiający się przy tytule pierwszego podrozdziału,

zaś po trzecie bardzo często będzie opierać się na interpretacjach innych naukowców, a nie na tekstach źródłowych.

Może się też zdarzyć, że czasem celowo pominięte zostaną pewne wątki dotyczące pozytywnego stosunku Kościoła do osób niepełnosprawnych. Na przykład nie wydaje się konieczne przywoływanie historii dobroczynnej działalności Kościoła na rzecz najsłabszych członków ludzkiej wspólnoty – w tym osób niepełnosprawnych, od samych jego początków aż do czasów współczesnych. Działania te są dobrze udokumentowane i – jak się wydaje – powszechnie znane, bardziej konieczne wydaje się ukazanie ciemnych kart historii Kościoła, które są mniej oczywiste i pokazują, że nawet jeśli niesprawiedliwość wobec niepełnosprawnych była w Kościele tylko marginalna, istniała również tam. Konieczne jest również krytyczne spojrzenie na działalność dobroczynną Kościoła, która choć zawsze miała na celu pomoc osobom niepełnosprawnym, czasem prowadziła do ich izolacji i była daleka od ewangelicznego ideału, to zagadnienie nie będzie tutaj jednak wprost poruszone.

Niezbędne jest również jasne stwierdzenie, że mówiąc o sytuacji osób z niepełnosprawnością w jakimkolwiek innym okresie historycznym niż współczesność, popełniamy właściwie błąd anachronizmu, gdyż do czasów współczesnych nie wyróżniano kategorii osób niepełnosprawnych<sup>2</sup>. Dlatego często będę odwoływać się po prostu do historii osób chorych, domniemując, że choroby powodowały ich niepełnosprawność rozumianą jako utrudnione funkcjonowanie w społeczeństwie. Taką zasadą – stawiającą w pewnym sensie znak równości pomiędzy „chorymi” a współczesnymi „niepełnosprawnymi” – przyjmują zasadniczo wszyscy badacze historii niepełnosprawności<sup>3</sup>. Widać zatem jasno, że będę – podobnie jak inni – bazować na medycznym rozumieniu niepełnosprawności i widzieć ją tam, gdzie mamy do czynienia z defektem ciała, umysłu, chorobą etc., nawet jeśli faktycznie – jak za chwilę postaram się ukazać – nie wpływały one negatywnie na funkcjonowanie w społeczeństwie tych osób. Takie postępowanie będzie tym samym okazją do przyjrzenia się temu, czy upośledzenie ciała zawsze skutkowało społecznym wykluczeniem.

<sup>2</sup> E. Zakrzewska-Manterys, *Upośledzeni umysłowo. Poza granicami człowieczeństwa*, Warszawa 2010, s. 39. Por. S. Kabue, *Persons with Disabilities in Church and Society: A Historical and Sociological Perspective*, w: *Disability, Society and Theology. Voices from Africa*, red. S. Kabue, E. Mombo, J. Galgalo, C.B. Peter, Limuru 2011, s. 4.

<sup>3</sup> Zob. na przykład: M. Garbat, *Historia niepełnosprawności. Geneza i rozwój rehabilitacji, pomocy technicznych oraz wsparcia osób z niepełnosprawnościami*, Gdynia 2015; A. Uciecha, „Niepełnosprawni” w kulturze grecko-rzymskiej i w starożytnym Kościele, „*Studia Teologiczne i Humanistyczne*” 1,4 (2011), s. 15–26; por. P. Bruce, *Constructions of Disability (Ancient and Modern): The Impact of Religious Beliefs on the Experience of Disability*, „*Neotestamentica*” 44,2 (2010), s. 254–256.

Rozdział 2 nosi zatem podtytuł „Współczesne spojrzenie w przeszłość”, gdyż jego metoda będzie polegała w dużej mierze na rzutowaniu na przeszłość dzisiejszą wizję świata, dzielącą ludzi na pełno- i niepełnosprawnych. W naukach humanistycznych oczywistym jest, że interpretując jakiś tekst, zawsze spoglądamy na niego z zakorzenionej w danym czasie i miejscu perspektywy. Jednak w tym przypadku ta prawidłowość widoczna jest szczególnie mocno.

Dopiero po tym stwierdzeniu, iż niepełnosprawność jest „współczesnym wynalazkiem”, można lepiej wytłumaczyć się z założenia, że w rozdziale 2 zostanie przedstawiona łącznie historia osób niepełnosprawnych fizycznie i intelektualnie. Jak widać, wielką trudnością jest w ogóle zidentyfikowanie w tekstach historycznych osób, które dziś nazywamy niepełnosprawnymi, a co do dopiero określenie, czy dana osoba była – mówiąc dzisiejszym językiem – niepełnosprawna tylko fizycznie, czy również intelektualnie. Wiemy przecież, że większość osób poważnie upośledzonych umysłowo jest również niepełnosprawna fizycznie.

Jeśli chodzi o sam fakt, że osoby niepełnosprawne nie zostały wcześniej nazwane niepełnosprawnymi, można tłumaczyć dwojako. Z jednej strony można uznać, że najdobitniej świadczy to o tym, iż osoby te zawsze znajdowały się na samym dole drabiny społecznej, będąc tak mało znaczącymi, że aż niegodnymi uwagi i nazwania. Z drugiej strony można twierdzić, że skoro do XX wieku „nie istnieli” niepełnosprawni, dyskryminacja osób, które później zostały zakwalifikowane do tej kategorii nie była aż tak dotkliwa, gdyż nie byli oni postrzegani jako ci, którzy nie doskakują do pewnej normy i w związku z tym byli bardziej scaleni ze społecznością. W tej kwestii głosy teoretyków niepełnosprawności nie są do końca zgodne<sup>4</sup>. Z pewnością to drugie stanowisko może być prawdziwe w odniesieniu do osób lżej upośledzonych intelektualnie czy fizycznie, wydaje się jednak, że osoby mocno niepełnosprawne, zawsze były na obrzeżach społeczeństwa, jeśli nie poza nimi.

Badanie historii osób niepełnosprawnych jest trudne również z tego względu, że jest to historia osób pozbawionych głosu. Szczególnie jeśli chodzi o osoby o ograniczonych możliwościach intelektualnych, które często mają kłopoty ze zwykłą komunikacją międzyludzką, więc tym bardziej są niezdolne do pozostawienia po sobie trwałych świadectw ich życia i cierpienia w postaci zapisów autobiograficznych.

Kolejny, 3 rozdział poświęcony zostanie przeglądowi stanowisk teologicznych w kwestii człowieczeństwa osób z (głęboką) niepełnosprawnością intelektualną oraz nauczaniu Kościoła dotyczącemu osób z niepełnosprawnością, przede wszystkim intelektualną. Przedstawione oraz poddane krytycznej ocenie zostanie to, co do tej pory zostało wypracowane

<sup>4</sup> E. Zakrzewska-Manterys, *Upośledzeni umysłowo...*, s. 49.

przez teologów w tej kwestii. Ukazane zostanie zatem, w jaki sposób próbują oni budować antropologię, aby nie była ona wykluczająca dla osób z niepełnosprawnością intelektualną. Taki poszerzony przegląd wynika z zupełnego braku polskich przekładów omawianych tu pozycji. Jest również ważnym krokiem metodologicznym – chodzi o to, aby skorzystać z tego, co już zostało osiągnięte, równocześnie uzupełniając braki czy niedociągnięcia innych.

Z kolei przedstawienie nauczania Magisterium Kościoła dotyczącego osób niepełnosprawnych nie będzie miało na celu jedynie dostarczenia pewnego rodzaju inspiracji do własnych badań. Nauczanie to powinno być jednym z podstawowych źródeł dla teologów katolickich, a więc również dla katolickiej teologii niepełnosprawności. Dlatego konieczne jest przyjrzenie się temu, co dokumenty Magisterium mówią o osobach niepełnosprawnych intelektualnie, aby móc – w dalszych rozdziałach niniejszej pracy – odwołać się do nich.

## Źródła, cele i możliwości teologii niepełnosprawności

Ogólne przedstawienie danego kierunku teologicznego jest zawsze przedsięwzięciem niezwykle trudnym. Wiąże się z ryzykiem zbyt uogólnień, pominięciem wątków istotnych w czyjejs ocenie, a nieistotnych w ocenie autora tekstu. Nie inaczej jest w tym wypadku: z pewnością to skromne wprowadzenie nie jest ani wyczerpujące, ani szczególnie obiektywne. Jednak wobec zupełnej nieznajomości teologii niepełnosprawności w naszym kraju jest jednak konieczne, nawet, gdyby okazało się być jedynie (a właściwie „aż”!) podstawą do dalszej krytyki przez innych autorów. Moją ambicją nie jest bowiem napisanie „traktatu” o teologii niepełnosprawności – jej wyczerpujące i jak najbardziej obiektywne przedstawienie. Rozdział ten powinien być potraktowany raczej jako poszerzone wprowadzenie do dalszej części pracy. Zasygnalizuję tu również wstępnie własne założenia i przyjmowane stanowiska, które będą podstawą dalszych analiz.

### 1.1. Początki i teoretyczna podbudowa – *disability studies*

Początek teologii niepełnosprawności łączony jest zwykle z nazwiskiem Nancy Eiesland (1964–2009) i jej przełomową książką *The Disabled God: Toward a Liberatory Theology of Disability* (Nashville 1994). Nancy Eiesland była teologiem i socjologiem, pracowała jako wykładowca w Candler School of Theology, Emory University (USA). Urodziła się z wrodzoną wadą kości, co spowodowało jej znaczną niepełnosprawność fizyczną (do 13 roku życia przeszła 11 operacji, całe życie była zmuszona poruszać się na wózku inwalidzkim) i stało się czynnikiem determinującym jej teologię. Jej słynna książka zbudowana jest wokół symbolu Jezusa jako niepełnosprawnego Boga, który także po swoim zmartwychwstaniu posiada ciało noszące ślady męki, a zatem pozostaje okaleczone i niepełno-



sprawne<sup>1</sup>. Polem zainteresowań książki *The Disabled God*, jak przyznaje sama autorka, jest jednak wyłącznie niepełnosprawność fizyczna<sup>2</sup>.

Teologia niepełnosprawności rozwija się więc od lat dziewięćdziesiątych XX wieku, choć jej powstanie było wynikiem społecznego ruchu na rzecz osób z niepełnosprawnością – zapoczątkowanego na Zachodzie w latach sześćdziesiątych tegoż wieku – który osiągnął swój punkt kulminacyjny wraz z ogłoszeniem w 1990 roku w Stanach Zjednoczonych *Americans with Disabilities Act* (ADA). Równocześnie, od końca lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia zaczął wyłaniać się nowy kierunek w ramach studiów nad niepełnosprawnością: *disability studies*, który stał się podstawą teoretyczną dla rozwoju teologii niepełnosprawności<sup>3</sup>.

Jak najprościej scharakteryzować ten nurt teologiczny? Można powiedzieć, że teologia niepełnosprawności jest jedną z teologii wyzwolenia, a jej cel należy określić po prostu jako wyzwolenie osób z niepełnosprawnością. Przynajmniej w taki sposób rozumie swoją teologię prekursorka tego kierunku – Nancy Eiesland<sup>4</sup>, która określenie „wyzwoleńcza” (ang. *liberatory*) umieszcza w tytule swojej książki.

Aby jednak mówić o teologii, która chce wyzwalać, najpierw musi zaistnieć sytuacja opresji. Trzeba więc zapytać: czy rzeczywiście Kościół dyskryminuje osoby z niepełnosprawnością, czy jest wobec nich opresyjny? Czy kiedykolwiek to czynił? Na oba z tych pytań teologowie niepełnosprawności odpowiadają twierdząco<sup>5</sup>, choć odpowiedź na te pytania zależna jest od wielu czynników, przede wszystkim od tego, kogo mamy na myśli, mówiąc „osoba niepełnosprawna”, oraz od tego, jaką postawę w stosunku do osób z niepełnosprawnością uważamy za właściwą. Chcąc oddać sprawiedliwość chrześcijaństwu, należałoby powiedzieć przecież, że zasadniczo postawa chrześcijan polega i polegała na pomocy osobom

<sup>1</sup> N. Eiesland, *The Disabled God: Toward a Liberatory Theology of Disability*, Nashville 1994, s. 23, 99–100. Zob. także: tamże, *Changing the Subject*, „Journal of Religion, Disability & Health” 3,1 (1999), s. 60–61.

<sup>2</sup> Tamże, *The Disabled God...*, s. 27.

<sup>3</sup> Obecnie, choć nie wszyscy teologowie niepełnosprawności zgadzają się całkowicie z założeniami *disability studies*, każdy jednak ustosunkowuje się do nich w jakiś sposób – poprzez krytykę lub akceptację. Tym samym stały się one nieodłączną częścią teologii niepełnosprawności.

<sup>4</sup> N. Eiesland, *The Disabled God...*, s. 9.

<sup>5</sup> Tamże, s. 75–85; M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability: A Theology for Embracing Difference*, New York 2013, s. 12; J. Swinton, *Who is the God We Worship? Theologies of Disability; Challenges and New Possibilities*, „International Journal of Practical Theology” 14,2 (2011), s. 282; S. George, *Voices and Visions from the Margins on Mission and Unity: A Disability-informed Reading of the Pauline Metaphor of the Church as the Body of Christ*, „International Review of Mission” 100,1 (2011), s. 99.



z niepełnosprawnością – ich leczeniu, pielęgnowaniu – z towarzyszącym temu wszystkiemu współczuciem. Okazuje się jednak, że teologowie niepełnosprawności postrzegają taką działalność Kościoła – oraz w ogóle stosunek Kościoła do osób z niepełnosprawnością – w sposób bardzo ambiwalentny. Choć doceniają troskę Kościoła, twierdzą, że kreował on raczej współczucie i paternalizm w stosunku do niepełnosprawnych, niż dodawał im siły. Ponadto podkreślają, że działalność charytatywna Kościoła często prowadziła do izolacji osób z niepełnosprawnością. Dlatego teologia niepełnosprawności widzi potrzebę wyzwolenia osób z niepełnosprawnością (również) w Kościele<sup>6</sup>.

Krytyczny stosunek teologii niepełnosprawności do praktyki (i nauczania) Kościoła wynika przede wszystkim z faktu, iż – jak zostało to ukazane przed chwilą – korzysta ona z osiągnięć studiów kulturowych, a dokładniej studiów nad niepełnosprawnością – *disability studies*<sup>7</sup>, które dostarczają jej narzędzi do analizy rzeczywistości eklezjalnej, zarówno w wymiarze praktycznym, jak i teoretycznym. Podstawowym osiągnięciem studiów nad niepełnosprawnością jest zaś – poparte wynikami prac kulturoznawczych – twierdzenie, że niepełnosprawność jest (w dużej mierze) konstruktem społecznym. Tym samym studia nad niepełnosprawnością (*disability studies*) krytykują tzw. model medyczny w podejściu do niepełnosprawności, który dominował do niedawna, a często nadal dominuje, w myśleniu o niepełnosprawności<sup>8</sup>.

Model medyczny stara się ująć niepełnosprawność jako rzeczywistość obiektywną, biologiczną, istniejącą w ciele danej osoby, która postrzegana jest jako brak, deficyt, problem<sup>9</sup>. Ujęcie medyczne zakłada, że osoba niepełnosprawna powinna zostać przywrócona społeczeństwu poprzez leczenie i rehabilitację, a jeśli jest to niemożliwe – otoczona opieką (z reguły w specjalnych, wydzielonych ośrodkach). Niepełnosprawność jest tutaj zatem problemem jednostki, która musi dostosować się do społeczności, w której przyszło jej żyć. Jeśli zaś to się nie udaje, jej dostęp do społecz-

<sup>6</sup> N. Eiesland, *The Disabled God...*, s. 20, 75. Można zaryzykować tezę, że Kościół prezentował w stosunku do osób niepełnosprawnych przede wszystkim postawę litości. Co ciekawe, historyk niepełnosprawności, Marcin Garbat, wyliczając postawy wobec niepełnosprawności, litość klasyfikuje jako postawę neutralną. Postawy pozytywne to dla niego szacunek i akceptacja, zaś negatywne to dyskryminacja i unicestwienie – zob. M. Garbat, *Postawy społeczne wobec osób z niepełnosprawnością w epoce starożytnej*, „Rozprawy Społeczne” 7,1 (2013), s. 19.

<sup>7</sup> Należy stwierdzić, że zdecydowana większość teologów niepełnosprawności przyjmuje perspektywę *disability studies* – zob. J. Swinton, *Who is the God We Worship?...*, s. 278.

<sup>8</sup> T. Reynolds, *Vulnerable Communion: A Theology of Disability and Hospitality*, Grand Rapids 2008, s. 25; J. Swinton, *Who is the God We Worship?...*, s. 278.

<sup>9</sup> T. Basselin, *Why Theology Needs Disability*, „Theology Today” 68,1 (2011), s. 48.

ności zostaje ograniczony, co dzieje się w sposób niezamierzony (brak możliwości pokonania barier architektonicznych skutkuje brakiem dostępu do pewnych miejsc) lub zamierzony („zamknięcie” w zakładzie opiekuńczym). Ponadto w ramach modelu medycznego niepełnosprawność jednoznacznie kojarzona jest z cierpieniem, co nie zawsze jest prawdą, gdyż nie zawsze generuje ona fizyczne cierpienie<sup>10</sup>. Istotnym jest fakt, iż teologowie niepełnosprawności rozpoznają model medyczny jako obecny, a nawet dominujący w Kościele i dokonują krytyki takiego stanu rzeczy.

Z kolei analizy z zakresu *disability studies* dowodzą, że niepełnosprawność nie jest jedynie zjawiskiem medycznym, zakorzenionym w ciele, ale jest przede wszystkim konstruowana kulturowo – poprzez przyjęcie przez daną społeczność obowiązującego modelu normalności<sup>11</sup>. Upośledzenie samo w sobie nie musi zatem generować niepełnosprawności i samo w sobie nie musi być czymś złym. Upośledzenie staje się niepełnosprawnością tylko dzięki społeczeństwu<sup>12</sup>. Z tego powodu niektórzy definiują niepełnosprawność przez pryzmat *disability studies* jako: „zauważalne upośledzenie fizyczne i/lub psychiczne, które jest narzędziem wykluczenia osoby z uczestnictwa w głównym nurcie życia [społeczeństwa]”<sup>13</sup>. Niepełnosprawność jest zatem ustanawiana przez społeczeństwo, dlatego często twierdzi się, że termin „niepełnosprawny” powinien być odniesiony raczej do społeczeństwa, które nie potrafi lub nie chce ochronić godności każdego, niż do osoby, która nosi w swoim ciele jakąś formę „upośledzenia”<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Por. M. Karaś, *Niepełnosprawność, od spojrzenia medycznego do społecznego i Disability Studies*, „Przegląd Prawniczy, Ekonomiczny i Społeczny” 4 (2012), s. 20–33; T. Reynolds, *Vulnerable Communion...*, s. 25–26.

<sup>11</sup> Tamże, s. 25–27, 59–63; M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability...*, s. 19; D. Blair, *Christian Theology and Human Disability: A Literature Review*, „Journal of Religion, Disability & Health” 7,3 (2003), s. 71. Aby ukazać, w jaki sposób niepełnosprawność jest konstruowana przez społeczeństwo, Hans Reinders posługuje się metaforą chwastu. Píše on, że w ramach ekosystemu nie istnieje coś takiego jak „chwast”, każda roślina czy organizm jest potrzebny. „Chwast” jest koncepcją wymyśloną przez człowieka, który uznał pewne rośliny za niepożądane, podobnie jak uznał za pożądane dla człowieka pewne zdolności – zob. H. Reinders, *Understanding Humanity and Disability: Probing an Ecological Perspective*, „Studies in Christian Ethics” 26,1 (2013), s. 38, 40.

<sup>12</sup> T.K. Christiani, *Doing Theology: Towards the Construction of Methods for Living with Disability*, „Asia Journal of Theology” 28,1 (2014), s. 37; C.D. Ralston, J. Ho, *Disability, Humanity, and Personhood: A Survey of Moral Concepts*, „Journal of Medicine and Philosophy” 32 (2007), s. 620–621.

<sup>13</sup> D. Blair, *Christian Theology and Human Disability...*, s. 72.

<sup>14</sup> Tamże. Na takie rozumienie wskazuje także tytuł książki: Johna Gillibranda, *Disabled Church – Disabled Society: The Implications of Autism for Philosophy, Theology and Politics*, London 2010.

Podjęcie do niepełnosprawności prezentowane w ramach *disability studies* można łatwo przedstawić na przykładzie bardzo nam bliskim: w wysokorozwiniętych społeczeństwach zachodnich używanie samochodu jest tak powszechne, że przeciętny obywatel ma coraz gorszą kondycję fizyczną. Jednak fakt, że nie potrafiłby on przebiec dystansu 20 km, nie jest uznawany za niepełnosprawność. Czy jednak brak takiej umiejętności nie byłby uznany za niepełnosprawność w plemieniu Tarahumara, żyjącym w Meksyku – zwanym plemieniem biegaczy – dla których przebieganie kilkusetkilometrowych dystansów to chleb powszedni?<sup>15</sup> Bardzo możliwe, że tak. A zatem, uzupełniając model medyczny w spojrzeniu na niepełnosprawność o wyniki analiz *disability studies*, dostrzegamy, że praktyka społeczeństwa i Kościoła w odniesieniu do osób z niepełnosprawnością nie może polegać jedynie na działaniu przywracającym jednostkę społeczności, ale na działaniach dopasowujących społeczność do potrzeb danej osoby.

Ponadto warto podkreślić, że niepełnosprawność w ujęciu *disability studies* jest czymś płynnym, nieoczywistym, trudno definiowalnym, co jest zarówno atutem, jak i wadą tego podejścia. W myśl modelu społecznego nigdy nie możemy mieć pewności, że mamy do czynienia właśnie z niepełnosprawnością. Teologowie niepełnosprawności – jak i teoretycy niepełnosprawności – podkreślają, że granicę pomiędzy pełnosprawnością a niepełnosprawnością jest niezmiernie łatwo przekroczyć, szczególnie w kierunku od pełno- do niepełnosprawności, choć również ruch odwrotny jest możliwy. Dlatego niektórzy nazywają osoby niepełnosprawne „otwartą mniejszością”<sup>16</sup>, gdyż w każdym momencie swojego życia, każdy z nas może do niej dołączyć. Inni dla podkreślenia płynności granicy pomiędzy obiema grupami mówią o „osobach niepełnosprawnych” i o „osobach czasowo pełnosprawnych” (ang. *temporarily able bodied*)<sup>17</sup>. Często też, aby podważyć myślenie o niepełnosprawności jako o czymś jednoznacznie zdefiniowanym i złym, podkreśla się, że „pełnosprawni” doskonale dostrzegają braki „osób niepełnosprawnych”, zaś nie widzą

<sup>15</sup> Zob. C. McDougall, *Urodzeni biegacze. Tajemnicze plemię Tarahumara, bieganie naturalne i wyścigi, jakiego świat nie widział*, Łódź 2014.

<sup>16</sup> T. Reynolds, *Vulnerable Communion...*, s. 14. Por. M. Gogacz, A. Andrzejuk, *Niepełnosprawność (aspekty teologiczne)*, edycja internetowa wydania pierwszego, 2009, s. 6–7, 20–21, <http://www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/niepelnospewnosc.htm> [dostęp: 30.05.2016]; D. Creamer, *Disability and Christian Theology. Embodied Limits and Constructive Possibilities*, New York 2009, s. 3.

<sup>17</sup> G.C. Vanderheiden, *Thirty-Something Million: Should They Be Exceptions?*, „Human Factors: The Journal of the Human Factors and Ergonomics Society” 32,4 (1990), s. 390; Można spotkać się również z określeniem *temporarily non-disabled people*. T. Reynolds, *Theology and Disability: Changing the Conversation*, „Journal of Religion, Disability & Health” 16,1 (2012), s. 38.

togo, że posiadają oni umiejętności niedostępne „pełnosprawnym”. Jedna z teologek niepełnosprawności, Kathy Black, zwraca uwagę, że często współczujemy osobom niewidomym, bo nie mogą zobaczyć tego, co my, a następnie pyta: czy i nam nie trzeba by współczuć, ponieważ nie mamy tak rozwiniętego zmysłu dotyku jak oni?<sup>18</sup>

„Norma” czy „normalność” to dla przedstawicieli *disability studies*, a także teologów niepełnosprawności, którzy bazują na ich osiągnięciach, terminy absolutnie kluczowe i o zabarwieniu zdecydowanie pejoratywnym, bowiem w myśl *disability studies* niepełnosprawność definiowana jest w opozycji do społecznie skonturowanej idei normalności. Niepełnosprawność jest więc sobą tylko wtedy, gdy posiada odpowiednie tło w postaci ustalonej wizji tego, co normalne czy prawidłowe. Bez idei normalności nie ma niepełnosprawności. Nietrudno w tym kontekście zrozumieć, że niepełnosprawność jest czymś płynnym, gdyż zmienia się, pojawia lub znika w zależności od tego, co zostaje uznane za normalne. W tym sensie samo konstruowanie pojęcia normalności jest opresyjne, gdyż to ono gwarantuje zidentyfikowanie również tego, co nie-normalne.

W myśl powszechnie przyjmowanych w teologii niepełnosprawności twierdzeń, można powiedzieć, że nie ma jasnej linii oddzielającej nas – pełnosprawnych – od niepełnosprawnych, każdy z nas jest w jakimś sensie niepełnosprawny<sup>19</sup> i – należałoby dodać – każdy z „niepełnosprawnych” jest w jakimś sensie pełnosprawny. W tym kontekście zrozumiałe staje się stwierdzenie jednego z teologów niepełnosprawności – Thomasa Reynoldsa: „niepełnosprawność nie jest po prostu o nich; ona jest o nas”<sup>20</sup>. A zatem i teologia niepełnosprawności jest w pewnym sensie o każdym z nas.

Nie można jednak przemilczeć zasadniczej słabości modelu społecznego proponowanego przez *disability studies* w kontekście niepełnosprawności intelektualnej. Model społeczny oparty jest na idei samostanowienia i samoreprezentacji, ujawniając przez to utajoną akceptację nowożytnego racjonalnego i autonomicznego „ja”<sup>21</sup>. Osoby upośledzone umysłowo, w znakomitej większości, nigdy jednak nie będą autonomiczne. Nawet

<sup>18</sup> K. Black, *A Healing Homiletic: Preaching and Disability*, Nashville 1996, s. 36.

<sup>19</sup> E.L. Antus, *Disability at the Heart of Theology: On Marginality, Method, and Overcoming “Best-Case Anthropologies”*, „Journal of Religion, Disability & Health” 17,3 (2013), s. 255–256; D. Doat, *Disability, Theology, and Human Evolution: An Original Hypothesis Based on the Spiritual Experience of L’Arche Communities*, „Journal of Religion, Disability & Health” 17,2 (2013), s. 129.

<sup>20</sup> T. Reynolds, *Vulnerable Communion...*, s. 33.

<sup>21</sup> J.R. Greig, *Reconsidering Intellectual Disability. L’Arche, Medical Ethics, and Christian Friendship*, Georgetown 2015, s. 83. Por. J. Swinton, *From Inclusion to Belonging: A Practical Theology of Community, Disability and Humanness*, „Journal of Religion, Disability & Health” 16,2 (2012), s. 176–177.

najlepsza reforma struktur społecznych nie będzie w stanie zrealizować tego postulatu. Co więcej, jako że osoby te nie są autonomicznymi i – jak powszechnie się uważa – racjonalnymi podmiotami, mogą zostać zupełnie pominięte jako podmioty pewnych praw. Osoby te nie zostaną też wysłuchane, jako że nie są zdolne do autoreprezentacji. Jak pisze Jason Greig: „W ruchu, w którym autoprezentacja jest uważana za jedyną słuszną formę dyskursu, osoby z zaburzeniami poznawczymi, które bardzo często nie potrafią pisać książek i wpisów na blogach, nie są słyszane ani nie mogą mówić”<sup>22</sup>. Przekonanie, że osobowa wartość idzie w parze z autonomią i autoreprezentacją – w przypadku osób niepełnosprawnych intelektualnie – powoduje zatem zagrożenie dla ich godności<sup>23</sup>.

Co więcej, wielu autorów stosujących model społeczny postrzega samą zależność w sposób absolutnie negatywny. Postulują oni całkowite przezwyciężenie zależności, zagwarantowanie osobom niepełnosprawnym w pełni autonomicznego życia. Zależność jest czymś, co należy pokonać i co jest możliwe do pokonania. Nawet jeśli osoby niepełnosprawne potrzebują pewnego rodzaju asystentury, nie jest ona postrzegana jako wyraz zależności, ale raczej jako „proteza”, która umożliwia niezależność. Silny nacisk na samostanowienie pozostawia więc na marginesie osoby upośledzone umysłowo, szczególnie w stopniu głębokim, a więc te osoby, które zawsze będą absolutnie zależne<sup>24</sup>.

Jak wskazuje filozofka Eva Kittay, będąca matką niepełnosprawnej intelektualnie młodej dziewczyny, tak silne „potępienie” zależności, powoduje również zmianę postrzegania opieki nad osobami niepełnosprawnymi. Opiekunowie osób niepełnosprawnych stają się jakby niewidzialni, a nawet są obwiniani za sprawowanie (paternalistycznej) opieki ograniczającej autonomię osób upośledzonych. A zatem – jak twierdzi Kittay – próba pokonania jednej opresji (osób niepełnosprawnych) prowadzi do ustanowienia innej (opiekunów osób niepełnosprawnych)<sup>25</sup>.

Ponadto, paradoksalnie, model społeczny, chcąc pokonać „normy” nakładane przez społeczeństwo (w ramach modelu medycznego), które prowadzą do wydzielenia „osób niepełnosprawnych”, a przez to generują ich dyskryminację, sam nie uwalnia się całkowicie od norm – jego normą człowieczeństwa i pożądanym ideałem jest autonomia. Zaś do takiej normy nie doskakują osoby z poważniejszym upośledzeniem intelektualnym.

Wyzwolenie, o jakim chce mówić niniejsza rozprawa, nie będzie więc koniecznie oznaczało autonomii osób z niepełnosprawnością, choć czasem

<sup>22</sup> Tamże, s. 92.

<sup>23</sup> E. Kittay, *The Ethics of Care, Dependence, and Disability*, „Ratio Juris” 24,1 (2011), s. 50.

<sup>24</sup> J.R. Greig, *Reconsidering Intellectual Disability...*, s. 91.

<sup>25</sup> E. Kittay, *The Ethics of Care, Dependence...*, s. 51.



w jakimś stopniu będzie ją zakładało. Wyzwolenie oznaczać będzie przede wszystkim uwolnienie od każdego przejawu zła wobec osób niepełnosprawnych: nienawiści, odrzucenia, przemocy, pogardy, braku akceptacji, obojętności<sup>26</sup>.

## 1.2. Konieczność zachowania medycznego modelu niepełnosprawności

Teologowie niepełnosprawności podkreślają jednak, iż nie chodzi o całkowite zaprzeczenie, że podział na niepełnosprawnych i pełnosprawnych istnieje. Twierdzenie, że wszyscy jesteśmy niepełnosprawni, oznaczałoby trywializację cierpienia osób z niepełnosprawnością<sup>27</sup>, które – jak podkreśla Jürgen Moltmann – niejednokrotnie cierpią zarówno z powodu „natury” (obiektywnych faktów biologicznych), jak i „przez innych ludzi” (czynniki społeczne i kulturowe)<sup>28</sup>, co pozwalają odkryć nam analizy z zakresu *disability studies*. Podkreśla się więc, że choć wszyscy charakteryzujemy się kruchością, osoby niepełnosprawne są szczególnie narażone na cierpienie<sup>29</sup>. W teologii niepełnosprawności postuluje się więc często, aby uzupełnić, a nie zamienić model medyczny na model kulturowy, gdyż niepełnosprawność wynika z obiektywnych dysfunkcji organizmu, a nie tylko jest skonstruowana społecznie<sup>30</sup>. Upośledzenie samo w sobie też się liczy<sup>31</sup>.

Ponadto czasem wskazuje się, iż model medyczny może być użyteczny w przezwyciężaniu opresji wobec osób z niepełnosprawnością czy ich rodzin. Przykładem może być sytuacja, gdy winę za niepełnosprawność próbuje się zrzucić na brak wiary rodziców czy ich niemoralne życie. W takiej sytuacji medyczne uzasadnienie niepełnosprawności jako – na przykład – wyniku dziedzicznych zaburzeń chromosomalnych, pomaga – zdaniem niektórych teologów niepełnosprawności – wyzwolić ich od

<sup>26</sup> Por. J. Vanier, *Wspólnota. Wybór pism*, wybór: J. Krupska, M. Przeciszewski, tłum. M. Przeciszewski, Kraków 1985, s. 156.

<sup>27</sup> T. Reynolds, *Vulnerable Communion...*, s. 41.

<sup>28</sup> J. Moltmann, *Liberating Ourselves by Accepting One Another*, w: *Human Disability and the Service of God*, red. N. Eiesland, D. Saliers, Nashville 1998, s. 107; por. M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability...*, s. 66.

<sup>29</sup> D. Doat, *Disability, Theology, and Human Evolution...*, s. 129.

<sup>30</sup> T. Reynolds, *Vulnerable Communion...*, s. 26; tenże, *Theology and Disability...*, s. 37.

<sup>31</sup> J. Harshaw, *God Beyond Words: Christian Theology and the Spiritual Experiences of People with Profound Intellectual Disabilities*, London-Philadelphia 2016, s. 33.

niesprawiedliwego osądu<sup>32</sup>. Oczywiście należy podkreślić, że pierwotnym problemem w postrzeganiu niepełnosprawności jako kary za brak wiary czy grzech rodziców jest zafałszowany obraz Boga. Zauważmy ponadto, że wskazanie, iż niepełnosprawność jest wynikiem zaburzeń chromosomalnych może nie być wystarczającym argumentem przeciwko tej tezie. Można bowiem nadal twierdzić, że zaburzenia chromosomalne są konsekwencją Bożego gniewu. Nie wydaje się więc, aby model medyczny mógł poradzić sobie z wykorzenieniem tych okrutnych poglądów.

Nie sposób także zaprzeczyć, że współczesna medycyna, reprezentując medyczne podejście do niepełnosprawności, poprzez usprawnianie osób niepełnosprawnych i poprawę ich zdrowia, przyczyniła się do przedłużenia ich życia, a także zwiększyła ich możliwość partycypacji w życiu społecznym. Medycyna i model medyczny nie mogą być więc postrzegane jako jednoznacznie złe i krzywdzące wobec osób niepełnosprawnych. Cechują się one raczej pewną ambiwalencją w stosunku do niepełnosprawności, którą chcą pokonać jako nie-normalność, zaś z drugiej strony, właśnie przez takie działania, pomagają osobom z niepełnosprawnością pełniej uczestniczyć w życiu społeczności<sup>33</sup>.

Teologia niepełnosprawności – dzięki przyswojeniu sobie wyników *disability studies* – wnosi więc nowe impulsy do rozumienia niepełnosprawności i sposobów jej przezwyciężania. Należy jednak zauważyć, co czyni też wielu teologów niepełnosprawności, że nie można zupełnie zrezygnować z perspektywy medycznej w podejściu do niepełnosprawności. Odejście od modelu medycznego jest szkodliwe nie tylko dlatego, że podejście medyczne w pewien sposób chroni swoistość grupy osób niepełnosprawnych oraz nie daje możliwości trywializacji ich doświadczenia poprzez stwierdzenie, że „wszyscy jesteśmy niepełnosprawni”, ale także dlatego, iż wskazuje na cierpienie osób z niepełnosprawnością, które czasem nie może zostać wyeliminowane jedynie poprzez zmianę warunków społecznych.

Utrzymanie modelu medycznego wydaje się również konieczne w celu zachowania pewnej równowagi pomiędzy „obowiązkami” pełnosprawnego społeczeństwa i niepełnosprawnych jednostek. Konieczne jest nie tylko przekształcanie społeczeństwa, ale także rehabilitowanie, usprawnianie osób niepełnosprawnych. Wysiłek przystosowania się do osób niepełnosprawnych musi ponosić całe społeczeństwo, jednak również osoby z niepełnosprawnością – na ile to dla nich możliwe – powinny ponosić wysiłek w celu „wyjścia naprzeciw” społeczeństwu. W przeciwnym razie grozi nam jedynie zmiana tego, kto znajduje się w miejscu uprzywilejowa-

<sup>32</sup> J. Swinton, H. Mowat, S. Baines, *Whose Story Am I? Redescribing Profound Intellectual Disability in the Kingdom of God*, „Journal of Religion, Disability & Health” 15,1 (2011), s. 10; J.R. Greig, *Reconsidering Intellectual Disability...*, s. 52.

<sup>33</sup> Tamże, s. 49–50.

nym, zamiast zmiany struktur. Chodzi przecież o to, aby doprowadzić do powstania struktur społecznych, które nikogo nie faworyzują. Być może słowa te są zupełnie na wyrost w kontekście często radykalnej i szokującej dyskryminacji osób niepełnosprawnych, która przenika nasze społeczeństwa. Ktoś mógłby uznać również za oburzające stwierdzenie, iż osobom z niepełnosprawnością nie należą się „specjalne względy”<sup>34</sup>. Uważam jednak, że osoby niepełnosprawne, jako pełnowartościowe jednostki ludzkie, zasługują na absolutnie równe traktowanie, nie zaś na traktowanie ich jako „niedorobionych”, „niepełnosprawnych”, „kalek”, od których nie należy niczego wymagać.

Oczywiście to, co w praktyce oznacza równość, która równocześnie uwzględnia specyfikę każdej osoby, w tym jej niepełnosprawność, jest pytaniem, na które trzeba poszukiwać za każdym razem innej odpowiedzi. W przypadku najślabszych, którymi są osoby niepełnosprawne intelektualnie w stopniu głębokim, niemożliwym będzie żadne „równouprawnienie”. W takiej sytuacji konieczne jest raczej całkowite pochylenie się społeczeństwa (czy wspólnoty Kościoła) nad ich zupełną bezbronnością, umieszczenie ich w miejscu absolutnie centralnym, „uprzywilejowanym”.

Ponadto zachowanie modelu medycznego może pomóc w uniknięciu pewnego szkodliwego, w mojej ocenie, nastawienia do niepełnosprawności. Chcę mianowicie uniknąć podejścia, które głosiłoby, iż niepełnosprawność nigdy obiektywnie nie jest złem i przyczyną cierpienia. Wydaje się bowiem, że za takim myśleniem kryje się pewien rodzaj resentymentu<sup>35</sup> w podejściu do niepełnosprawności: nie chcemy przyznać, że będąc niepełnosprawnymi tracimy coś cennego, ponieważ nie chcemy dopuścić do siebie poczucia straty i cierpienia. Chodzi więc o wypieranie ze świadomości faktu, że niepełnosprawność (upośledzenie) niejednokrotnie jest czymś negatywnym – przyczyną różnego rodzaju cierpienia czy alienacji. Stwierdzenie, że „niepełnosprawność mi nie przeszkadza”, może być mówieniem bardziej życzeniowym niż opartym na szczerym przekonaniu i na dłuższą metę nie przyniesie rzeczywistego wyzwolenia, ale będzie podtrzymywać wewnętrzny przymus „bycia szczęśliwym”.

<sup>34</sup> U początków ruchu feministycznego również nie do pomyślenia było, że kobiety – zamiast upragnionej równości – staną się grupą uprzywilejowaną. Obecnie można jednak w wielu krajach wskazać na systemowe rozwiązania, które traktują kobiety jako grupę uprzywilejowaną. Z pewnością takim błędnym rozwiązaniem są – moim zdaniem – parytety, na przykład przy obsadzaniu miejsc w parlamencie.

<sup>35</sup> Zjawisko resentymentu dobrze ilustruje bajka Ezopa o lisie i kwaśnych winogronach. Lis, nie mogąc dosięgać winogron, pociesza się, twierdząc, że i tak były kwaśne. W filozofii zjawisko resentymentu zostało opracowane przez Fryderyka Nietzschego.



Niewątpliwie jednak podejście medyczne może stanowić źródło nadużyć wobec osób z niepełnosprawnością. Słynny przypadek Ashley X jest przykładem takiego naruszenia osobistej godności osoby upośledzonej umysłowo. Ashley jest osobą ze znacznym stopniem upośledzenia umysłowego. Gdy miała 6 lat, w roku 2007, jej rodzice podjęli decyzję, aby pozbawić ją macicy, załązków piersi, wyciąć wyrostek robaczkowy oraz dzięki podawaniu znacznych dawek estrogenów zahamować jej wzrost. Rodzice i zwolennicy tego posunięcia argumentowali to w taki sposób, że zabiegi te ułatwią rodzicom sprawowanie opieki nad nią (w przeciwnym razie jej rodzice byłoby prawdopodobnie zmuszeni do oddania córki w obce ręce), interwencje te mogą też zaoszczędzić jej niepotrzebnego cierpienia (menstruacja, genetyczna skłonność do dużych piersi w rodzinie matki, które mogłyby powodować dyskomfort), zaś dzięki temu, że łatwiej będzie można sprawować nad nią opiekę, będzie ona mogła lepiej uczestniczyć w życiu społecznym. Ponadto dzięki wspomnianym zabiegom Ashley ma także mniejsze szanse na bycie ofiarą nadużyć seksualnych, a nawet gdyby do tego doszło, nie zajdzie w ciążę. Poza tym – zdaniem zwolenników tych medycznych modyfikacji – dziewczynka ta, jak każde inne dziecko znajdujące się w takim stanie, nie odczuje „różnicy”, nie jest bowiem świadoma tego, co się z nią dzieje, zaś utrata macicy czy piersi nie jest dla niej żadną stratą, gdyż i tak byłyby one dla niej bezużyteczne<sup>36</sup>.

Jeden ze zwolenników tych interwencji, twierdził nawet, że „mniejsza postura może w rzeczywistości stanowić przewagę, ponieważ inni prawdopodobnie będą wchodzić z nią w interakcje w sposób bardziej odpowiedni do wieku rozwojowego tej osoby”<sup>37</sup>. Twierdzono zatem, że modyfikacja ciała Ashley nie może być postrzegana jako dyskryminacja osoby niepełnosprawnej, ale liczenie się z rodzicami, których interesy są nierozdzielne od interesów dziecka<sup>38</sup>.

Przeciwnicy medycznych interwencji w ciało Ashley wskazywali zaś między innymi, że podejście to infantyлізуje Ashley – jest ona traktowana jak 3-miesięczne niemowlę (gdyż tak określono jej wiek umysłowy), podczas gdy ona już nim nie jest<sup>39</sup>, sugerowano, że rodzice nie powinni tak kurczowo trzymać przy sobie córki, gdyż każde dziecko, nawet głęboko upośledzone, trzeba kiedyś „wypuścić z rąk”, pozwolić, aby zajął się nim ktoś obcy<sup>40</sup>. Podważano przekonanie, że Ashley, jak i inne osoby głęboko czy znacznie upośledzone, „nie odczuwają różnicy” w pewnych kwestiach<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> J.R. Greig, *Reconsidering Intellectual Disability...*, s. 20, 28.

<sup>37</sup> Tamże, s. 31.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> Tamże, s. 35.

<sup>40</sup> Tamże, s. 38.

<sup>41</sup> Tamże, s. 34.

Wskazywano również na fakt, że takie interwencje medyczne odbierają jej tożsamość płciową<sup>42</sup>.

Przed wszystkim jednak – w kontekście pytania o model medyczny niepełnosprawności – podkreślano, że ciało Ashley traktowane jest jako problem, który konieczne należy pokonać. Potraktowano jej ciało jakby było chore, stosując takie same zabiegi, jak w przypadku ciężkich chorób, na przykład nowotworowych<sup>43</sup>. Zaproponowano zatem medyczne rozwiązanie na „chorobę społeczeństwa”, które nie jest w stanie zaakceptować i wziąć odpowiedzialności za osoby upośledzone umysłowo<sup>44</sup>.

Najważniejszym zaś pytaniem, jakie postawiono w kontekście modyfikacji ciała Ashley, było: czy Ashley jest fundamentalnie inna od pozostałych („normalnych”) dzieci? Zwolennicy jej „leczenia” twierdzili, że jest inna i ma inne potrzeby. Przeciwnicy stali na stanowisku, że Ashley jest zasadniczo taka sama jak wszyscy: potrzebuje akceptacji i miłości taką, jaką jest i jaką będzie, bez ingerowania w jej fizyczność<sup>45</sup>.

Na podstawie tego, co zostało dotychczas przedstawione, wydaje się, że żaden z modeli niepełnosprawności (ani medyczny, ani model społeczny prezentowany przez *disability studies*) nie jest pozbawiony pewnych słabości. Każdy z nich ma jednak swoje mocne strony, które należy wykorzystywać w refleksji nad niepełnosprawnością, co postaram się uczynić w niniejszej rozprawie.

### 1.3. Upośledzenie a niepełnosprawność – problem precyzji językowej

W kontekście używania modelu medycznego i kulturowego niepełnosprawności rodzi się również pytanie o to, czy nie byłoby warto dokonać pewnego semantycznego rozróżnienia. Otóż teologowie niepełnosprawności często używają tego samego terminu – „niepełnosprawność” w odniesieniu do modelu medycznego, w ramach którego oznacza on obiektywną dysfunkcję (cechę) organizmu, lub w ramach modelu kulturowego, gdzie odnosi się on do społecznego wykluczenia. Wydaje się, że

<sup>42</sup> Tamże, s. 35.

<sup>43</sup> Tamże, s. 36.

<sup>44</sup> Tamże, s. 38.

<sup>45</sup> Tamże, s. 42. Przypadek Ashley został szczegółowo omówiony przez Jasona Greiga (w przytaczanej tu pozycji), którego stanowisko zasadniczo podzielam: Ashley, jak każda inna osoba ludzka, nie powinna być poddawana tak daleko posuniętym zabiegom medycznym, które naruszają integralność jej ciała w imię domniemanych przyszłych korzyści, zaś przede wszystkim nie powinna być traktowana *inaczej* niż inni ludzie.

właśnie z powodu takiej nieprecyzyjności John Swinton krytykuje Nancy Eiesland za nazywanie Jezusa niepełnosprawnym Bogiem. Píše on, że w myśl modelu społecznego (na którym bazuje przecież Eiesland) niepełnosprawność jest konstruowana społecznie, więc fakt, iż Jezus miał ślady ran nie oznaczało automatycznie, że był niepełnosprawny: rany są znakami zbawczej męki, a nie wykluczenia społecznego czyli niepełnosprawności<sup>46</sup>. Czy jednak nie jest tak, że Eiesland, mówiąc o niepełnosprawności Jezusa, używa po prostu terminu „niepełnosprawność” w znaczeniu medycznym?

Teologowie czasem używają alternatywnych określeń – najczęściej terminu „upośledzenie” (ang. *impairment*) – w celu podkreślenia, że w tym momencie odnoszą się do rozumienia niepełnosprawności w ujęciu medycznym. Rozróżnienia na „upośledzenie” i „niepełnosprawność” (ang. *impairment/disability*), gdzie „upośledzenie” oznacza obiektywną, biologiczną cechę organizmu, a „niepełnosprawność” efekt społecznej reakcji na upośledzenie, jest stosowane w ramach *disability studies*<sup>47</sup>, a jego konsekwentne stosowanie w teologii niepełnosprawności mogłoby być bardzo korzystne, gdyż przyczyniłoby się do bardziej precyzyjnej komunikacji.

Oczywiście trzeba podkreślić, że choć rozróżnienia tego typu są pomocne, ich użycie nie jest równoznaczne z tym, że jesteśmy w stanie odśiać i jasno rozgraniczyć pomiędzy tym, co ukonstytuowane biologicznie, a tym, co wytworzone kulturowo. Teoretycy niepełnosprawności mają tego świadomość i mocno podkreślają, że „upośledzenie” i „niepełnosprawność” nie dają się tak łatwo rozdzielić, jak mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka<sup>48</sup>.

Choć często potrafimy jednoznacznie określić dysfunkcję ciała, która odpowiada powstaniu niepełnosprawności rozumianej jako niemożność dostosowania się do społeczeństwa (brak ręki, nogi, wzroku, uszkodzenie mózgu), zauważmy jednak, że zawsze uprzednio mamy do czynienia z jakąś skonstruowaną przez społeczeństwo normą (normą są dwie ręce, dwie nogi etc.). Kiedy owe „niedopasowanie” do normy wychodzi na jaw, poszukujemy przyczyn w ciele, w biologii. Znajdujemy to, czego poszukujemy, w myśl Heideggerowskiej zasady, iż w świecie nie ma „czystego znalezienia”<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> J. Swinton, *Who is the God We Worship?...*, s. 285.

<sup>47</sup> T. Shakespeare, *What is a Disabled Person?*, w: *Disability, Divers-Ability and Legal Change*, red. M. Jones, L.A. Basser Marks, Haga-Boston-London 1999, s. 25–34; L.J. Davis, *Bending over Backwards: Disability, Narcissism, and the Law*, „Berkeley Journal of Employment & Labor Law” 21,1 (2000), s. 210.

<sup>48</sup> Zob. T. Shakespeare, *The social model of disability: An outdated ideology?*, „Research in Social Science and Disability” 2 (2002), s. 9–28.

<sup>49</sup> Por. E. Zakrzewska-Manterys, *Upośledzeni umysłowo. Poza granicami człowieczeństwa*, Warszawa 2010, s. 54–55.

Możemy na przykład stwierdzić, że zespół Downa jest anomalią chromosomalną. Większość ludzi posiada przecież dwa, a nie trzy chromosomy w 21 parze<sup>50</sup>. Zastanówmy się jednak, czy argument taki jest w ogóle argumentem z punktu widzenia teologii? Czy norma „większości” jest dobrą normą? Teologia moralna w nauce o sumieniu odżegnuje się na przykład od normy socjologicznej, a zatem zasady głoszącej, że skoro większość społeczeństwa postępuje w dany sposób, oznacza to, iż jest to postępowanie moralne. Teologia dogmatyczna podkreśla, że choć tylko jeden spośród ludzi – Jezus Chrystus – jest bez grzechu, to właśnie On jest normą człowieczeństwa – człowiekiem prawdziwym. W Bożej logice to nie większość, ale prawda „ma rację”.

Wobec faktu, że terminy „upośledzenie” i „niepełnosprawność” w teologii niepełnosprawności nie są jasno rozdzielone, gdyż są ostatecznie nierozdzielne, stanowiąc raczej dwa aspekty jednego zjawiska niż dwa osobne fenomeny, oraz dlatego, że niniejsza rozprawa nie ma zamiaru zajmować się jasnym określaniem granic pomiędzy upośledzeniem jako dysfunkcją ciała, a niepełnosprawnością jako wytworem społecznym, decyduję się zasadniczo na używanie słowa „niepełnosprawność” w dalszej części pracy. W niektórych jednak wypadkach rozróżnienie to będzie służyć mi do bardziej precyzyjnego wyrażenia pewnych myśli.

#### 1.4. Język jako narzędzie wyzwolenia

Świadomość kulturotwórczej roli języka powoduje, iż wielu teologów niepełnosprawności próbuje włączyć niepełnosprawność w sferę symboliczną, w sferę języka. Najsłynniejszym przykładem jest propozycja wspomnianej już kilkakrotnie Nancy Eiesland, która ukazuje Jezusa jako niepełnosprawnego Boga<sup>51</sup>. Również język, jakim będziemy określać osoby z niepełnosprawnością, jest kluczowy dla dalszego rozumienia niepełnosprawności i sposobu, w jaki będziemy odnosić się do tych osób<sup>52</sup>. Koncentracja na kwestii języka wynika z przekonania, że odgrywa on rolę kulturotwórczą. Język jest odbiciem naszego sposobu myślenia, a z drugiej strony czynnikiem, który myślenie kształtuje. Język wynika zatem z kul-

<sup>50</sup> Na temat „anomalii” genowych w perspektywie niepełnosprawności i rozumienia ich w kluczu różnorodności, a nie odstępstwa od normy zob. M.J. Iozzio, *Genetic Anomaly or Genetic Diversity: Thinking in the Key of Disability on the Human Genome*, „Theological Studies” 66 (2005), s. 862–881.

<sup>51</sup> N. Eiesland, *The Disabled God...*, s. 89–106.

<sup>52</sup> D. Blair, *Christian Theology and Human Disability...*, s. 72.

tury, a także ją tworzy<sup>53</sup>, a więc jest narzędziem kontroli rzeczywistości i narzędziem władzy.

Tym samym zmiana sposobu wyrażania ma w konsekwencji doprowadzić, i najczęściej prowadzi, do zmiany myślenia. Czasem jednak, wobec silnie zakorzenionych w myśleniu tendencji, język nie ma wystarczającej mocy przemiany umysłu lub dokonuje tego bardzo powoli. Jak się wydaje, w przypadku niepełnosprawności mamy do czynienia właśnie z taką sytuacją. Zauważmy, że mierzymy się tu z problemem ciągłej zmiany słów określających niepełnosprawność czy osoby niepełnosprawne, w celu uniknięcia terminów pejoratywnie obciążonych. Działanie takie nie daje jednak zamierzonego efektu, gdyż nowe określenia bardzo szybko nabierają negatywnej konotacji. Na przykład obraźliwe określenia „głupcy”, „fajtlapy”, „niezdary” zostały przełożone w języku na „upośledzonych umysłowo”, co stało się na początku XX wieku. Pojęcie to zdążyło się już w ubiegłym wieku jednak dwukrotnie przekształcić: w latach siedemdziesiątych na „niepełnosprawnych intelektualnie”, a pod koniec lat osiemdziesiątych – na „osoby z niepełnosprawnością intelektualną”<sup>54</sup>. Mimo tego każde z tych określeń szybko zaczęło funkcjonować jako epitet, podobnie jak określenia „Down”, „debil”, „kretyn”, „idiota” czy „imbecyl”. To wszystko świadczy o tym, jak mocno w społeczeństwo wrosła pogarda dla osób z niepełnosprawnością, szczególnie intelektualną<sup>55</sup>. Nie ulega jednak wątpliwości, że przemiana społeczna musi dokonywać się również od strony symboliczno-językowej, nawet jeśli nie przynosi natychmiastowych efektów. Jesteśmy zatem – jak się wydaje – skazani na ciągłą wymianę słów, aż do momentu przemiany naszego myślenia.

Zwróćmy uwagę, że problematyczne jest w ogóle używanie słów „niepełnosprawny”, „upośledzony”, które wskazują na brak, defekt, niespełnianie pewnej normy. Nie ukazują one żadnych pozytywnych czy wyjątkowych cech. Nie przypisują „niepełnosprawności” żadnej wartości czy pewnej innej jakości. Nie jest jednak naszą prywatną sprawą – jak pisze Elżbieta Zakrzewska-Manterys – rezygnacja z pojęcia, które weszło w społeczny obieg. Jesteśmy więc skazani na używanie tych pojęć, ponieważ jeśli chcemy być rozumianymi, musimy korzystać ze słów powszechnie przyjętych. Musimy wyjść od tych słów, by móc dokonać ich krytyki, ale nie możemy ich zupełnie pominąć<sup>56</sup>.

Szczególnie istotne, w kontekście wpływu języka na sposób naszego myślenia, jest to, w jaki sposób przedstawiamy Boga, na co zwróciła

<sup>53</sup> Zob. A. Gomola, *Bóg kobiet. Studium językoznawczo-teologiczne*, Tarnów 2010, s. 54–55.

<sup>54</sup> E. Zakrzewska-Manterys, *Upośledzeni umysłowo...*, s. 45.

<sup>55</sup> Por. rozdział 2.

<sup>56</sup> E. Zakrzewska-Manterys, *Upośledzeni umysłowo...*, s. 46–48.

uwagę teologia feministyczna. Jeśli na przykład będzie On (sic!) opisywany jedynie za pomocą męskich metafor, wtedy męskość będzie kojarzona z boskością, zaś kobiecość oddalona od sfery sacrum i w konsekwencji poniżana<sup>57</sup>. Podobnie rozumuje Nancy Eiesland – jeśli Bóg będzie ukazywany jako mocny, samowystarczalny, pełnosprawny, wtedy niepełnosprawni będą oddaleni od boskiej rzeczywistości, a kojarzeni z grzechem i złem<sup>58</sup>. Jednak o ile w przypadku ukazywania Boga za pomocą żeńskich metafor nie powinniśmy mieć żadnych wątpliwości – Bóg nie jest bowiem ani męski, ani żeński, ale jak określa to *Katechizm Kościoła katolickiego* „Bóg przekracza ludzkie rozróżnienie płci” (KKK 239), o tyle w przypadku mówienia o niepełnosprawności Boga sprawa nie jest już tak zupełnie oczywista. Do tematu tego odniosę się pokrótce w rozdziale 5.

Godne podkreślania jest jednak to, że teologia niepełnosprawności zdaje sobie sprawę z faktu, że do wyzwolenia osób z niepełnosprawnością nie wystarczy zmiana społecznych struktur czy zagwarantowanie sprawiedliwych praw, ale konieczna jest zmiana myślenia, czyli – mówiąc językiem wiary – nawrócenie<sup>59</sup>. Język i sfera symboliczna mają zaś siłę wpływać na nasze myślenie. Inaczej: Logos ma moc nas nawrócić.

## 1.5. Doświadczenie cielesne jako miejsce teologii

Jak większość teologii wyzwolenia, również teologia niepełnosprawności duże znaczenie przypisuje osobistemu doświadczeniu, które staje się dla niej jednym z najważniejszych miejsc teologicznych (*loci theologici*). Nie chodzi jednak o jakiś rodzaj powszechnego doświadczenia niepełnosprawności, gdyż uniwersalne doświadczenie niepełnosprawnych nie istnieje. Teologowie niepełnosprawności – za feministkami – odrzucają taki uniwersalizm doświadczenia, mając świadomość ogromnego zróżnicowania wśród osób niepełnosprawnych<sup>60</sup>. Jak porównać chociażby doświadczenie Stephena Hawkinga, wybitnego fizyka, który był osobą nie-

<sup>57</sup> Dobrze tę zależność oddaje słynne zdanie Mary Daly: „Jeśli Bóg jest męski, wówczas to, co męskie jest Bogiem” – M. Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston 1973, s. 64. W oryginale: „If God is male, then male is God”.

<sup>58</sup> N. Eiesland, *The Disabled God...*, s. 100.

<sup>59</sup> Por. J. Swinton, *From Inclusion to Belonging...*, s. 182–183. John Swinton podkreśla, że zmiana polityczna (zmiana prawa, struktur etc.) jest konieczna, nie jest jednak wystarczająca. Jako następny krok konieczne jest nawrócenie i zmiana serca.

<sup>60</sup> Por. T. Reynolds, *Vulnerable Communion...*, s. 47; N. Eiesland, *The Disabled God...*, s. 28–29, 98–99.



pełnosprawną fizycznie, z doświadczeniem osoby z niepełnosprawnością intelektualną, która jest niezdolna do werbalnej komunikacji ze światem?

Chodzi zatem o doświadczenie partykularne i indywidualne. Stąd często jako metodę w teologii niepełnosprawności stosuje się autobiografię<sup>61</sup> lub wprost odwołuje się do osobistego doświadczenia niepełnosprawności – własnej lub kogoś bliskiego. Co istotne, doświadczenie rozumiane jest przez pryzmat konkretnej cielesności, która staje się miejscem spotkania Boga. Podkreśla się, że fakt wcielenia powoduje konieczność budowania antropologii opartej właśnie na ciele<sup>62</sup>, a najważniejsze misterium kultu chrześcijańskiego – Eucharystia – zaświadcza, że łaska Boża przychodzi do nas przez ciało. Dlatego konieczny jest powrót do własnego ciała, akceptacja go takim, jakim jest<sup>63</sup>.

Każdy z nas jest żyjącym ciałem, to ono nas konstytuuje, dlatego brak jego akceptacji i szacunku wobec niego, chęć jego zmiany jest zanegowaniem samych siebie. Musimy stale próbować rozgraniczać między tym, co jest dobrym „udoskonaleniem” naszej cielesności, miłością wobec własnego ciała – czyli nas samych, a tym, co traktuje je jako wybrakowany towar, który chcemy wymienić, przerobić, aby w końcu zasługiwał na szacunek lub był użyteczny. Jak słusznie zauważa Jannie Weiss Block, żyjemy w świecie, w którym prawie każdy człowiek jest niezadowolony ze swojego wyglądu, ze swojego ciała. Teologia wcielenia (ang. *embodiment*) powinna przeciwstawiać się takiemu patrzeniu i podkreślać, że wszystkie ciała są dobre i piękne<sup>64</sup>.

Teologia budowana od strony ciała daje więc okazję przemyślenia na nowo najważniejszych tematów teologii. Może stać się także cenną korekturą dla – wciąż obecnego w refleksji teologicznej – przeakcentowania wymiaru duchowego człowieka, czy raczej – co jest bardziej niebezpieczne – sztucznego rozdzielania ducha i ciała. Mocne skoncentrowanie na cielesnym wymiarze człowieka prowadzi jednak niektórych teologów niepełnosprawności do twierdzenia – niemożliwego do przyjęcia z punktu widzenia doktryny katolickiej o duszy nieśmiertelnej – iż nie ma życia poza ciałem. Jesteśmy cielesni, albo nas nie ma – jak pisze Amos Yong<sup>65</sup>. Wiara Kościoła katolickiego utrzymuje jednak, że jest w człowieku „coś”, co przekracza ramy cielesnej egzystencji i, dzięki Bożej łaskowości, nie umiera wraz z ciałem. Człowiek, który raz zaistniał, istnieje zawsze i na zawsze.

<sup>61</sup> Zob. T.K. Christiani, *Doing Theology...*, s. 36, 40.

<sup>62</sup> D. Blair, *Christian Theology and Human Disability...*, s. 73.

<sup>63</sup> N. Eiesland, *The Disabled God...*, s. 110, 115.

<sup>64</sup> J. Weiss Block, *Copious Hosting: A Theology of Access for People with Disabilities*, New York-London 2002, s. 87.

<sup>65</sup> A. Yong, *Theology and Down Syndrome: Reimagining Disability in Late Modernity*, Waco 2007, s. 182.



Warto również nadmienić, że czasem osobiste doświadczenie niepełnosprawności określane jest przez niektórych jako warunek konieczny, aby móc w ogóle wypowiadać się na tematy niepełnosprawności i uprawiać teologię niepełnosprawności. Do tego postulatu odniosę się jeszcze bardziej szczegółowo w podrozdziale dotyczącym metody.

## 1.6. Teologia niepełnosprawności jako teologia wyzwolenia

Na przestrzeni ostatnich kilkunastu stron, teologia niepełnosprawności została wielokrotnie nazwana teologią wyzwolenia. Warto jednak poddać to proste stwierdzenie pod dyskusję. Czym zatem jest teologia (czy teologie) wyzwolenia? Jakie można wyróżnić jej cechy charakterystyczne, aby móc ocenić, czy teologia niepełnosprawności nią jest?

U podstaw teologii wyzwolenia stoi zawsze doświadczenie dyskryminowanych grup – najczęściej mniejszości, które zaczynają podnosić swój głos i sprzeciwiać się swojej opresji. Dokonują oni krytyki, dekonstrukcji obowiązującej narracji, tworzą nowe interpretacje, tradycje i symbole. Weźmy na przykład pod uwagę teologię feministyczną, która doskonale wpisuje się w ten schemat (może z wyjątkiem faktu, że kobiety nie stanowią mniejszości, a raczej nieco ponad połowę społeczeństwa). Jeśli pomyślimy o teologii Nancy Eiesland, możemy powiedzieć, że powyższy opis teologii wyzwolenia jest odpowiedni również dla jej teologii. Jeśli jednak pod uwagę weźmiemy teologię niepełnosprawności intelektualnej, schemat zaczyna być niewłaściwy. Osoby z upośledzeniem umysłowym – jak słusznie zauważa Zakrzewska-Manterys – nie mogą być traktowane jak inne grupy mniejszościowe, gdyż oni nie mają swojego języka, kultury, światopoglądu, instytucji<sup>66</sup>, a co najistotniejsze, najczęściej nie są w stanie być adwokatami we własnej sprawie i nie są zdolni do przedstawienia swojego osobistego doświadczenia (dyskryminacji) z powodu braku możliwości (werbalnej, precyzyjnej) komunikacji. Osoby te, mówiąc najprościej, nie mają „własnego głosu”. Dlatego głos w ich imieniu mogą podnosić tylko inni.

Problemem, przy określaniu teologii niepełnosprawności jako teologii wyzwolenia, jest również fakt, który został zasygnalizowany wcześniej: nie potrafimy jednoznacznie określić granic niepełnosprawności, a nawet jeśli te granice określamy, grupa, która zostaje wyodrębniona, jest wyjątkowo mocno zróżnicowana i niejednolita. Termin niepełnosprawność wskazuje, że liczy się samo „odstawanie od normy”, a nie to w jaki sposób się odstaje. To samo pojęcie – „niepełnosprawny”, dotyczy – jak dosadnie określa to Elżbieta Zakrzewska-Manterys – zarówno osoby bez ręki, jak

<sup>66</sup> E. Zakrzewska-Manterys, *Upośledzeni umysłowo...*, s. 11.

i „bez rozumu”<sup>67</sup>. Osoby z niepełnosprawnością są włączone do jednego zbioru nie przez to, że coś je łączy (cechy wspólne), ale raczej ze względu na to, że coś oddziela ich od innych – nie wpisują się w ustalony model normalności. Osoby niepełnosprawne stanowią zatem grupę mniejszościową ukształtowaną głównie poprzez wykluczenie<sup>68</sup> i niezwykle zróżnicowaną. Osobą niepełnosprawną jest – wspomniany już przed chwilą – genialny fizyk Stephen Hawking i osoba, która posiada IQ pozwalające jej – jak się wydaje – jedynie na podtrzymywanie podstawowych funkcji życiowych<sup>69</sup>. Czyich praw i godności chce bronić zatem teologia niepełnosprawności? Kim są „niepełnosprawni”?

Tego typu pytania nie są jednak zupełnie obce również innym teologiom wyzwolenia, które także zadają sobie pytanie o tożsamość grupy, której praw chcą bronić, w której imieniu się wypowiadają<sup>70</sup>. Jak się wydaje, nieuniknione jest zatem pewne rozczłonkowanie teologii niepełnosprawności na bardziej szczegółowe odłamy, jak chociażby teologia niepełnosprawności intelektualnej i teologia niepełnosprawności fizycznej. Zresztą niektórzy teologowie niepełnosprawności zamiast mówić o jednej teologii niepełnosprawności, mówią już raczej o teologiach niepełnosprawności<sup>71</sup>. Teologia niepełnosprawności podziela zatem los innych teologii kontekstualnych, które również ulegają coraz większym podziałom<sup>72</sup>.

Krytyki teologii niepełnosprawności jako teologii wyzwolenia można dokonać także na innej podstawie. Ruchy wyzwolenicze to ruchy działające na rzecz autonomii jednostek, zaś osoby z niepełnosprawnością – szcze-

<sup>67</sup> Tamże, s. 45. Por. J. Weiss Block, *Copious Hosting...*, s. 30. Według Weiss Block ruch na rzecz praw osób z niepełnosprawnością jest inny od reszty ruchów walczących o prawa mniejszości, gdyż składa się w dużej mierze z osób pełnosprawnych. Taka sytuacja jest dobra, o ile osoby niepełnosprawne zachowują swój głos, a nie jest on im odbierany przez pełnosprawnych. Ponadto dzięki wspólnym wysiłkom osób pełno- i niepełnosprawnych przeciwdziała się izolacji tych drugich. Trzeba również zauważyć, że istnieją osoby z niepełnosprawnością (jak chociażby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną), które nie potrafią mówić w swoim imieniu, dlatego konieczne jest, aby ich głosem byli inni.

<sup>68</sup> N. Eiesland, *The Disabled God...*, s. 23; M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability...*, s. 13–14.

<sup>69</sup> J. Weiss Block, *Copious Hosting...*, s. 54.

<sup>70</sup> W kontekście teologii feministycznej można przecież pytać, czy kobietą jest jedynie osoba urodzona jako kobieta, czy też osoba, która stała się nią w wyniku zmiany płci?

<sup>71</sup> J. Swinton, *Who is the God We Worship?...*, s. 273–307.

<sup>72</sup> Zob. na przykład: *Liberation Theologies in the United States. An Introduction*, red. S.M. Floyd-Thomas, A.B. Pinn, New York–London 2010.

gólnie umysłową – nie są autonomiczne i często po prostu nie mogą być autonomiczne<sup>73</sup>. Zwłaszcza osoby z upośledzeniem umysłowym nigdy nie osiągną – potocznie rozumianego – wyzwolenia jako prawa do samostanowienia, niezależności, możliwości autonomicznego działania. Jak zatem rozumieć ich wyzwolenie? Odpowiedzi muszą być udzielane w sposób bardzo zróżnicowany, biorący pod uwagę konkretną kondycję osoby, której wyzwolenie ma dotyczyć.

Należy również zadać sobie pytanie, czy osobom niepełnosprawnym potrzebna jest w ogóle teologia wyzwolenia, czy raczej inkluzywna teologia, która będzie brała pod uwagę niepełnosprawność? Głosy teologów niepełnosprawności są w tej kwestii podzielone. Niektórzy wprost określają swoją teologię jako teologię wyzwolenia, inni chcą teologii inkluzywnej<sup>74</sup>. Należy stwierdzić, iż rzeczywiście ideałem, do którego należy dążyć jest teologia (i antropologia) inkluzywna, obejmująca doświadczenie niepełnosprawności. Dopóki jednak osoby z niepełnosprawnością znajdują się raczej na obrzeżach Kościoła niż w jego centrum, istnieje potrzeba tworzenia teologii niepełnosprawności, czyli teologii wyzwolenia osób niepełnosprawnych.

---

<sup>73</sup> J. Harshaw, *God Beyond Words...*, s. 32. Teologowie twierdzą nawet, że z samej swej natury ruchy wyzwolenicze są dyskryminujące wobec osób z niepełnosprawnością intelektualną – zob. J. Swinton, *Who is the God We Worship?...*, s. 286. Z kolei Jennie Weiss Block zwraca uwagę na trudność spotkania między samą ideą ruchu na rzecz wyzwolenia osób niepełnosprawnych a chrześcijaństwem. Ruchy te ufundowane są na myśleniu oświeceniowym, ceniącym równość, niezależność i indywidualne prawa. Chrześcijaństwo ma zaś za sobą ponad dwa tysiące lat tradycji i zdaje się cenić bardziej wspólnotę ponad indywidualnymi jednostkami – zob. J. Weiss Block, *Copious Hosting...*, s. 19. Przypisywanie chrześcijaństwu tezy o wyższości wspólnoty nad jednostką jest moim zdaniem błędne, co jednak nie unieważnia pytania o trudności w spotkaniu pomiędzy myśleniem poświeceniowym i chrześcijańskim.

<sup>74</sup> Włączenia doświadczenia niepełnosprawności do głównego nurtu antropologii teologicznej, a więc utworzenie antropologii nazywanej w tej pracy inkluzywną chcą m.in.: D. Pailin, *A Gentle Touch. From a Theology of Handicap to a Theology of Human Being*, London 1992, s. 15–37; B. Hedges-Goettl, *Theologically About Inclusion*, „Journal of Religion, Disability & Health” 6,4 (2002), s. 12. Tendencje takie wykazuje John Swinton, gdy krytykuje Eiesland za tworzenie obrazu niepełnosprawnego Boga, który – jego zdaniem – jest skierowany jedynie do osób niepełnosprawnych i postuluje tworzenie teologii inkluzywnej – zob. J. Swinton, *Who is the God We Worship?...*, s. 285.

### 1.7. Niepełnosprawność: wynik grzechu czy (s)twórcza inwencja Boga?

Jak zostało to przedstawione przed chwilą, *disability studies* rzuciły wyzwanie patrzeniu na niepełnosprawność jako na fenomen zakorzeniony w ciele, deficyt czy defekt ciała, który musi być naprawiony. Stwierdziły, że niepełnosprawność jest konstruowana i zakorzeniona społecznie, jej przyczyna tkwi w kulturze, a nie w biologii, zaś drogą do jej pokonania jest zmiana społeczeństwa (zarówno na poziomie struktur, jak i sposobu myślenia).

Z perspektywy teologicznej pytanie o niepełnosprawność przyjmuje jeszcze inny kształt. Teolog może, a nawet powinien zapytać: czy niepełnosprawność jest wynikiem grzechu, czy raczej jest ona chciana, zaplanowana przez Boga? a zatem, czy niepełnosprawność jest zawsze złem, czy też jest dobra? To, w jaki sposób rozumiemy niepełnosprawność jest bardzo mocno i jasno powiązane z naszym rozumieniem przyczyn niepełnosprawności i na odwrót. Jeśli na przykład uważamy, że niepełnosprawność jest czymś złym, jej przyczyn będziemy dopatrywać się najprawdopodobniej w jakimś grzechu. I odwrotnie: jeśli jesteśmy przekonani, że niepełnosprawność jest konsekwencją grzechu, trudno będzie dopatrzeć się w niej jakiegś pozytywnej wartości. Dlatego pytanie o wartość niepełnosprawności stawiane jest często z perspektywy jej przyczyn.

Teologowie niepełnosprawności podejmują ten temat bardzo często, mierząc się z tradycyjnymi i często opresyjnymi odpowiedziami na pytanie o przyczyny niepełnosprawności. Zdaniem większości teologów niepełnosprawności, najczęstszą tradycyjną odpowiedzią na pytanie, skąd bierze się i czym jest niepełnosprawność, jest stwierdzenie, że niepełnosprawność jest karą za grzech. Opiera się ona na rozumowaniu, że (1) zło i cierpienie jest karą za grzech oraz (2) że niepełnosprawność jest złem/cierpieniem. Odpowiedź ta – jak wskazują teologowie niepełnosprawności – przyjmuje pewne modyfikacje w zależności od danej sytuacji. Jeśli mamy do czynienia z osobą, która urodziła się z jakimś rodzajem niepełnosprawności, przyjmuje się wersję, że grzech popełnił ktoś inny – najprawdopodobniej blisko związany z dzieckiem, czyli jego rodzice<sup>75</sup>. Jeśli zaś niepełnosprawność pojawiła się w późniejszym czasie, winą za taki obrót spraw można obarczyć już samego niepełnosprawnego. Teologowie niepełnosprawności najczęściej jednoznacznie odrzucają to tradycyjnie ustanowione połączenie grzechu i niepełno-

<sup>75</sup> Jak pisze w tym kontekście Jean Vanier: „dla wielu istnienie «złego owocu» jest związane ze «złym drzewem»” – J. Kristeva, J. Vanier, *(Bez)sens słabości. Dialog wiary z niewiarą o wykluczeniu*, tłum. K. i P. Wierchosiłwscy, Poznań 2012, s. 87.

sprawności<sup>76</sup>. Spróbuję więc ustosunkować się do tezy o łączności osobistego grzechu i niepełnosprawności.

Pierwszym błędem, na jaki koniecznie należy wskazać, czy bardziej dopowiedzeniem, które należy poczynić w przypadku rozumowania, iż niepełnosprawność jest karą za grzech, jest zwrócenie uwagi na użycie słowa „kara” na oznaczenie *konsekwencji* grzechu. Użycie słowa „kara” nie jest najszczęśliwsze, gdyż termin „kara” sugeruje, że jest to coś wymierzonego arbitralnie, zewnątrznie dołączonego. W przypadku grzechu lepiej mówić więc o „konsekwencjach” – cierpienie (niepełnosprawność?) wynika wewnątrznie z grzechu, jest do niego „przytwierdzone”. Co więcej, trzeba jasno stwierdzić, że Bóg nie dodaje do konsekwencji naszych grzechów żadnej arbitralnie wymierzonej, dodatkowej kary. Bóg nie „karze podwójnie”<sup>77</sup>. Lepiej zadać zatem pytanie: czy niepełnosprawność jest konsekwencją grzechu – osobistego lub osób najbliższych?

Samo połączenie grzechu z cierpieniem wydaje się w mojej ocenie niepodważalne. Najdobitniej ukazuje to Księga Rodzaju, gdy wskazuje na konsekwencje grzechu pierwszych ludzi (Rdz 3,16-19). Niejednokrotnie możemy dość łatwo zaobserwować konsekwencje własnych grzechów w postaci konkretnego zła czy cierpienia – swojego lub cudzego. Czy jednak zawsze można tak łatwo wskazać na bezpośrednią przyczynę pojawienia się w świecie czy w naszym życiu konkretnego zła lub cierpienia? Czy zawsze łatwo nam wskazać na przyczyny „deficytów” zaistniałych w naszym lub czymś ciele? Żyjemy w wielkiej sieci wzajemnych relacji i współzależności (co z resztą mocno podkreślają teologowie niepełnosprawności<sup>78</sup>).

<sup>76</sup> K. Black, *A Healing Homiletic...*, s. 23-25; T. Reynolds, *Vulnerable Communion...*, s. 36; M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability...*, s. 45-46; A. Berinyuu, *Healing and Disability*, „International Journal of Practical Theology” 8 (2004), s. 208; N. Eiesland, *The Disabled God...*, s. 100, 115; T. Reynolds, *Theology and Disability...*, s. 34; J. Swinton, H. Mowat, s. Baines, *Whose Story Am I?*..., s. 10; J. Swinton, *Who is the God We Worship?*..., s. 276-277, 282; E. Antus, *Disability at the Heart of Theology...*, s. 254; B. Cooper, *The Disabled God*, „Theology Today” 49 (1992), s. 177. Czasem niepełnosprawność przypisywana jest również grzechowi pierworodnemu: D. Blair, *Christian Theology and Human Disability...*, s. 74. Z kolei Tabita Kartika Christiani łączy twierdzenia, że niepełnosprawność jest wynikiem upadku moralnego, grzechu, słabej wiary, zła lub testem wiary. Takie podejście do niepełnosprawności nazywa modelem moralnym – zob. T.K. Christiani, *Doing Theology...*, s. 38.

<sup>77</sup> Jest to klasyczna nauka św. Tomasza z Akwinu, który twierdzi, że: „Wymierzając grzesznikowi karę, Bóg nie sięga po jakąś sankcję zewnętrzną [...]. Kara jest tylko wewnętrzną konsekwencją wolnego działania woli” – G. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, s. 232.

<sup>78</sup> Teologowie niepełnosprawności kładą wielki nacisk na prawdę o ludzkiej współzależności – zob. np. E. Antus, *Disability at the Heart of Theology...*, s. 256;

Często ponosimy konsekwencje cudzych grzechów. W tym sensie jesteśmy solidarni w grzechu. Kościół głosi tę prawdę najdobitniej poprzez doktrynę o grzechu pierworodnym<sup>79</sup> – grzech innych nas dotyka. Rodzi się oczywiście także pytanie, które będzie jeszcze powracać niejednokrotnie w niniejszej pracy: czy każde cierpienie wpływa z grzechu?

W przedstawionym powyżej rozumowaniu – „niepełnosprawność jest karą za grzech”, problemem nie jest jednak wyłącznie nieprecyzyjne rozumienie kary, która tak naprawdę jest konsekwencją grzechu, ani też trudność we wskazaniu „winnego” takiego stanu rzeczy. Problemem jest również – jak podkreślają teologowie niepełnosprawności – również ściśle utożsamienie niepełnosprawności ze złem i cierpieniem.

Osoby z niepełnosprawnością czy też ich opiekunowie często sprzeciwiają się stereotypowemu patrzeniu na niepełnosprawność jako równoznaczną z cierpieniem<sup>80</sup>. Niektórzy, przywołując swoje wspomnienia z dzieciństwa, twierdzą, że nie cierpieli z powodu swojej niepełnosprawności (czy mówiąc precyzyjniej: upośledzenia), a nawet właściwie nie byli jej do końca świadomi do momentu, gdy w bolesny sposób nie uświadomili im tego inni – świat, który okazał się być wrogi dla „takich jak oni”<sup>81</sup>. A zatem to nie sama niepełnosprawność (upośledzenie) jako taka, ale społeczeństwo, w którym przyszło im żyć, okazało się być problemem i źródłem cierpienia.

W kontekście pytania o niepełnosprawność jako efekt grzechu, warto przywołać bardzo ciekawą interpretację przyczyn niepełnosprawności jako wyniku grzechu pierworodnego, którą proponuje Tim Basselin, a która zgodna jest z tym, co zostało przed chwilą przywołane – iż nie samo upośledzenie powoduje cierpienie, ale społeczna reakcja na nie. Basselin rozumuje następująco: skoro grzech pierworodny oznacza wejście na drogę niesprawiedliwości i przemocy, w konsekwencji generuje on niepełnosprawność rozumianą jako konstrukt społeczeństwa pogrążonego w grzechu<sup>82</sup>. Grzech pierworodny nie powoduje zatem „dysfunkcji ciała” (upośledzenia), ale infekuje społeczeństwo, które przestaje akceptować inność. W tym sensie – również moim zdaniem – grzech jest przyczyną niepełnosprawności.

Jednak może być i tak – na co zwracają uwagę niektórzy autorzy – że samo upośledzenie powoduje cierpienie, niezależnie od społecznej akcep-

T. Basselin, *Why Theology Needs Disability...*, s. 47, 50–51; M. Haslam, *A Constructive Theology of Intellectual Disability. Human Being as Mutuality and Response*, New York 2012, s. 5.

<sup>79</sup> Por. L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, tłum. A. Baron, Kraków 1997, s. 14.

<sup>80</sup> T. Reynolds, *Vulnerable Communion...*, s. 27–30.

<sup>81</sup> N. Eiesland, *The Disabled God...*, s. 34–35.

<sup>82</sup> T. Basselin, *Why Theology Needs Disability...*, s. 56.



tacji lub nieakceptacji niepełnosprawności<sup>83</sup>. Czy zatem sama niepełnosprawność powoduje cierpienie, czy też osoby z niepełnosprawnością cierpią jedynie w powodu społeczeństwa, które ich nie akceptuje i nie stwarza dla nich przyjaznych warunków do życia (np. poprzez podjazdy dla wózków, opisy w języku Braille’a etc.)? Na tak postawione pytanie nie ma jednoznacznej odpowiedzi. Z pewnością jest bardzo różnie. Poza oczywistymi sytuacjami, gdy niepełnosprawność (upośledzenie) powoduje na przykład fizyczny ból, trudno jednoznacznie ocenić, na ile ona sama, a na ile warunki zewnętrzne powodują cierpienie osób z niepełnosprawnością. Jednak od odpowiedzi na pytanie: czy niepełnosprawność (upośledzenie) jest obiektywną przyczyną ludzkiego cierpienia, złem, które należy pokonać, czy jest jedynie konsekwencją opresyjnego społeczeństwa, zależy sposób, w jaki będziemy pomagać osobom z niepełnosprawnością: czy będziemy dążyć do ich wyleczenia, modlić się o ich uzdrowienie, czy raczej o nawrócenie nas samych i całego społeczeństwa.

To, że tak trudno ocenić nam, czy sama niepełnosprawność (precyzyjniej: upośledzenie) jest złem i przyczyną cierpienia, czy problemem są „jedynie” warunki zewnętrzne lub nasze błędne postrzeganie tej kwestii, nie jest niczym zaskakującym. Nie trudno wskazać podobne sytuacje, gdy nasze ludzkie odczucia mylą nas w kwestii tego, co jest dobre, a co złe. Często człowiek żyjący w grzechu jest skłonny twierdzić, że jest szczęśliwy i wydaje się, że w żaden sposób nie odczuwa konsekwencji swoich grzechów. Czasem zaś interpretujemy jako wielkie zło coś, co sprawia nam cierpienie, choć obiektywnie złem nie jest. Trudno nam wskazać zatem na przyczynę naszego cierpienia. Każdy z nas ma bowiem zaburzone postrzeganie rzeczywistości: żyjemy w świecie skażonym grzechem, jesteśmy uwikłani w grzech, dlatego sami z siebie nie potrafimy rozpoznać grzechu, jeśli nie pouczy nas o tym Duch Święty (por. J 16,8). Jak pisze Raniero Cantalamessa: „Żaden człowiek, sam z siebie, nie może powiedzieć, czym jest grzech, z tego prostego powodu, że sam zanurzony jest w grzechu. [...] sam Bóg powinien nam mówić o grzechu”<sup>84</sup>.

Teologowie niepełnosprawności, odżegnując się od zbyt łatwego łączenia niepełnosprawności (w znaczeniu „upośledzenia”) z grzechem, proponują w zamian alternatywne spojrzenie na niepełnosprawność, która ich zdaniem niekoniecznie jest wynikiem grzechu, czymś jednoznacznie złym, ale może być wyrazem chcianej przez Boga różnorodności występującej wśród ludzi, czy szerzej – wśród całego stworzenia<sup>85</sup>. Niepeł-

<sup>83</sup> J. Harshaw, *God Beyond Words...*, s. 33, 41.

<sup>84</sup> R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, tłum. M. Przeczekowski, Kraków 2006, s. 27–28.

<sup>85</sup> T. Reynolds, *Vulnerable Communion...*, s. 59–63, 160–161; M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability...*, s. 10, 14, 27–29; A. Yong,



nosprawność (upośledzenie) byłaby zatem rozumiana jako zamierzona „część” ludzkiej natury, bez żadnego związku z grzechem<sup>86</sup>. Na przykład Amos Yong, analizując przyczyny zespołu Downa, wskazuje, że mutacje chromosomalne – podobne do mutacji występujących w zespole Downa<sup>87</sup> – występowały u szympanсів i goryli na długo przed pojawieniem się na ziemi pierwszych ludzi, a zatem na długo przed wejściem w historię świata grzechu pierworodnego<sup>88</sup>. Ponadto Yong przywołuje opinię, że w procesie ewolucji takie zmiany chromosomalne były czymś normalnym – przyczyniały się do postępu ewolucji i wyodrębniania nowych gatunków<sup>89</sup>. Jeśli istotnie tak właśnie było, trudno zaprzeczyć tezie, że mutacje chromosomalne nie są wynikiem grzechu. W takiej sytuacji byłyby raczej wyrazem zróżnicowania, a nawet symbolem postępu gatunku w kierunku naturalnego samodoskonalenia się.

---

*Theology and Down Syndrome...*, s. 181–182; J. Gillibrand, *Disabled Church – Disabled Society...*, s. 55–56. Gillibrand nie łączy niepełnosprawności z grzechem, a nawet z niedoskonałością stworzenia. Zob. również World Council of Churches, *Christian Perspectives on Theological Anthropology. A Faith and Order Study Document* (2005), 40–43, <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commitments/faith-and-order/v-theological-anthropology/christian-perspectives-on-theological-anthropology> [dostęp: 19.02.2018].

<sup>86</sup> D. Stahl, *A Christian Ontology of Genetic Disease and Disorder*, „Journal of Disability & Religion” 19,2 (2015), s. 132–133.

<sup>87</sup> Chodzi o mutację polegającą na posiadaniu trzech, zamiast dwóch chromosomów w 23 parze, co powoduje objawy podobne do zespołu Downa u ludzi. Zespół Downa to trisomia chromosomu 21.

<sup>88</sup> Rodzi się oczywiście pytanie, na ile precyzyjnie jesteśmy w stanie określić, kiedy pojawił się pierwszy człowiek? Jakie kryteria przyjmujemy w ocenie, czy dany gatunek należy kwalifikować już jako istoty ludzkie, a jaki jeszcze nie? Czy na przykład przyjmowane przez ewolucjonistów kryterium, iż historia człowieka rozpoczyna się wraz z wynalezieniem narzędzi jest kryterium, które powinno być przyjęte bezkrytycznie przez teologów? Dodajmy na marginesie, że coraz częściej można spotkać się z głosami naukowców, którzy chcą wykluczyć *Homo habilis* (dosł. „człowiek zręczny”, czyli ten, który posługiwał się narzędziami) z gatunku ludzkiego – zob. M. Collard, B. Wood, *Defining the Genus Homo*, w: *Handbook of Paleontology*, red. W. Henke, I. Tattersall, New York–Dordrecht–London 2015, s. 2107–2144.

<sup>89</sup> A. Yong, *Theology and Down Syndrome...*, s. 164. Wśród autorów zajmujących się niepełnosprawnością, można jednak nadal spotkać się z radykalnymi tezami zupełnie odrzucającymi teorię ewolucji. R. Corwin twierdzi, że teorię ewolucji należy odrzucić, gdyż jest ona niezgodna z Pismem Świętym, wewnętrznie sprzeczna oraz niechybnie prowadzi do etyki, która jest bezwzględna wobec najsłabszych jednostek ludzkich, szczególnie wobec osób niepełnosprawnych – zob. R. Corwin, *Creation, Evolution and the Handicapped: Crushing the Death Image*, Bloomington 2016.

A zatem można stwierdzić, iż nie da się wskazać jednej właściwej odpowiedzi na pytanie: skąd niepełnosprawność? Jest wiele rodzajów niepełnosprawności i wiele jej przyczyn. Zasadniczym problemem w odpowiedzi na to pytanie, poza wskazanymi do tej pory, jest również właśnie fakt, że termin „niepełnosprawność” nie jest do końca precyzyjny i zdaje się mieścić w sobie zbyt dużo skrajnie różnych sytuacji. Nie można udzielić w tym wypadku jednej globalnej odpowiedzi.

Warto dodać, że postrzeganie niepełnosprawności bądź jako konsekwencji grzechu, bądź jako wyrazu różnorodności zamierzonej dla stworzenia przez Boga wpływa na rozumienie kondycji osób z niepełnosprawnością, które dostąpią ostatecznego zbawienia. Teologowie, którzy chcą widzieć niepełnosprawność jako część tożsamości danej osoby chcianej przez Boga, stoją na stanowisku, że osoby te zachowają swoją niepełnosprawność również w życiu wiecznym<sup>90</sup>. Z tej perspektywy Deborah Creamer pyta: „Czy zbawienie wymaga od nas stania się kimś innym niż jesteśmy?”<sup>91</sup>.

Na potwierdzenie swojej tezy, iż zmartwychwstałe ciało może nosić ślady „niedoskonałości”, przytaczają przykład Jezusa, jako tego, który zachował na swoim ciele ślady ran<sup>92</sup>. Można więc powiedzieć, że zmartwychwstałe ciało Jezusa nosi w sobie ślady „niedoskonałości” czy – jak chcą niektórzy – niepełnosprawności. Nie da się zaprzeczyć, że eschatologia, próbując odpowiadać na pytania dotyczące kondycji naszych ciał po zmartwychwstaniu, najczęściej odwołuje się do tego, co wiemy na temat zmartwychwstałego ciała Chrystusa. Z drugiej strony – jak wskazuje Gerard O’Collins – musimy pamiętać, że zmartwychwstanie Jezusa jako jedyne było powszechnym wydarzeniem zbawczym, dlatego pomiędzy Jego a naszym zmartwychwstaniem i uwielbionym ciałem, oprócz podobieństw, mogą zachodzić też różnice<sup>93</sup>.

Można jednak spotkać się z krytyką stanowiska prezentowanego między innymi przez Deborah Creamer. Ryan Mullins stwierdza, że „niepełnosprawność jest czymś, co ma dana osoba, a nie czymś, czym dana osoba

<sup>90</sup> J. Swinton, *Who is the God We Worship?...*, s. 283; J. Swinton, H. Mowat, S. Baines, *Whose Story Am I?...*, s. 8. Najbardziej szczegółowo zagadnienie to omawia: A. Yong, *Theology and Down Syndrome...*, s. 259–292.

<sup>91</sup> „Does salvation require us to become something other than what we are?” – D. Creamer, *“Finding God In Our Bodies”: Theology from the perspective of people with disabilities*, „Journal of Religion in Disability & Rehabilitation” 2,1 (1995), s. 83.

<sup>92</sup> R. Cross, *Disability, Impairment, and Some Medieval Accounts of the Incarnation: Suggestions for a Theology of Personhood*, „Modern Theology” 27,4 (2011), s. 640.

<sup>93</sup> G. O’Collins, *Jezus nasz Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, tłum. J. Pociąg, Kraków 2009, s. 223–227.

jest”, nie jest więc czynnikiem zupełnie determinującym czyjąś tożsamość, a z racji tego, może nie pozostać z daną osobą na wieczność<sup>94</sup>.

Jak w przypadku każdej wypowiedzi dotyczącej życia wiecznego, również w tym wypadku należy zachować dużą dozę ostrożności. Warto jednak postawić pytanie o to, czy możliwym wydaje się nam, aby osoby z niepełnosprawnością uczestniczyły w chwale nieba w swoich „upośledzonych” ciałach? Czy wolna od grzechu, przebóstwiona obecnością Boga wspólnota ludzka przyjmie upośledzenie w taki sposób, że nie będzie już ono dłużej niepełnosprawnością?

Istnieje również inna możliwość interpretacji niepełnosprawności. Można uznać ją za przejaw niedoskonałości stworzenia, które – w myśl nauczania Kościoła – powoduje tzw. zło fizyczne, a więc łączy się z cierpieniem<sup>95</sup>. Wątki te powrócą jeszcze w rozdziale 6, gdzie zostanie podjęta kwestia ludzkiej słabości/niedoskonałości, która łączy się w jakiś sposób z bólem czy cierpieniem.

Warto podsumować teraz to, co dotychczas zostało tu powiedziane o przyczynach niepełnosprawności, jej łączności z grzechem i cierpieniem. Na pytanie: czy niepełnosprawność powoduje cierpienie?, należałoby odpowiedzieć, że z pewnością często tak jest, jednak nie zawsze. Zapytajmy więc dalej: czy cierpienie to spowodowane jest reakcją społeczeństwa (grzechem braku akceptacji), czy wynika z samego upośledzenia? z pewnością i w tym przypadku jest bardzo różnie: może ono wynikać z samego upośledzenia, lecz może być wynikiem „jedynie” braku akceptacji przez społeczeństwo. Rodzi się jednak następne pytanie: czy jeśli samo upośledzenie powoduje cierpienie, to czy wynika to wyłącznie z grzechu (który dał konsekwencje w postaci powstania w ciele konkretnej osoby pewnego rodzaju upośledzenia), czy jest też efektem zamierzonej przez Boga tzw. niedoskonałości świata (zła fizycznego)? Również na to pytanie nie da się udzielić jednoznacznej odpowiedzi: obie sytuacje wydają się możliwe. A zatem na pytanie: czy niepełnosprawność (ściślej: upośledzenie) istniała w świecie sprzed grzechu?, należy odpowiedzieć twierdząco – istniała, przynajmniej w niektórych przypadkach. Jednak, jak postaram się to ukazać w rozdziale 6, zbyt mocna wydaje się teza, że w świecie pozbawionym grzechu upośledzenie ciała powodowało cierpienie – to znaczy, że dawało porównywalny efekt do tego, który daje w świecie zainfekowanym grzechem. Przychyliam się więc również do stanowiska, które chce widzieć niepełnosprawność (upośledzenie) przez pryzmat różnorodności stworzenia, a nie tylko przypisywać jej wartość negatywną. A zatem: (1) niepełnosprawność może być wynikiem grzechu społeczeństwa (cho-

<sup>94</sup> R.T. Mullins, *Some Difficulties for Amos Yong's Disability Theology of the Resurrection*, „*Ars Disputandi*” 11 (2011), s. 27.

<sup>95</sup> Por. KKK 310.

dziło by tu o niepełnosprawność w ujęciu *disability studies*), (2) niepełnosprawność (a właściwie upośledzenie) może być efektem grzechu dającego efekty w cieles, (3) niepełnosprawność (ściślej: upośledzenie) może być efektem tzw. niedoskonałości (niepełnosprawność jako różnorodność) stworzenia, co nie oznacza, że jest czymś złym, gdyż całe stworzenie jest niedoskonałe równocześnie będąc bardzo dobrym (Rdz 1,31), a jednoznaczna granica pomiędzy pełno- i niepełnosprawnymi członkami ludzkiej rodziny nie istnieje. Ponadto, nawet w sytuacji gdy niepełnosprawność (upośledzenie) jest efektem grzechu, Bóg, który jest solidarny ze swym grzesznym i cierpiącym stworzeniem, może być dostępny również w doświadczeniu niepełnosprawności. „Nie można próbować określać, gdzie nie ma Boga, ponieważ jest On tajemniczo obecny w życiu każdej osoby”<sup>96</sup>.

## 1.8. Metoda/metody w teologii niepełnosprawności: opis, ocena, wybór

### 1.8.1. Rola osobistego doświadczenia niepełnosprawności

Mówiąc o metodzie w teologii niepełnosprawności, koniecznie należy poruszyć problem znaczenia osobistego doświadczenia teologów zajmujących się problematyką niepełnosprawności. Jak duże znaczenie przypisują osobistemu doświadczeniu teologowie niepełnosprawności? Czy bezpośrednie doświadczenie niepełnosprawności jest niezbędne, aby móc wypowiadać się na tematy związane z niepełnosprawnością?

Niektórzy autorzy twierdzą, że o niepełnosprawności mogą wypowiadać się tylko osoby, które same są niepełnosprawne. Oczywiście postulat ten nie może być w pełni zrealizowany, gdyż o niepełnosprawności intelektualnej najczęściej nie potrafią mówić ci, których ona dotyczy. W takim wypadku proponuje się, aby „w imieniu” niepełnosprawnych intelektualnie teologię tworzyli ich bliscy – rodzice, rodzeństwo, opiekunowie, przyjaciele<sup>97</sup>. Jednak nie wszyscy zgadzają się z tak radykalną tezą, iż teologia niepełnosprawności może być uprawiana jedynie przez osoby bezpośrednio jej doświadczające lub bardzo blisko z nimi związane. Niektórzy teologowie, choć sami tworzą swoją teologię z perspektywy osoby z niepełnosprawnością, twierdzą, że teologia ta może być uprawiana zarówno przez osoby niepełnosprawne, jak i pełnosprawne<sup>98</sup>.

<sup>96</sup> Franciszek, Adhortacja apostolska *Gaudete et exultate* (2018), 42.

<sup>97</sup> J. Harshaw, *God Beyond Words...*, s. 59–60, 78.

<sup>98</sup> T.K. Christiani, *Doing Theology...*, s. 36.

W praktyce jest zaś tak, że teologia niepełnosprawności tworzona jest najczęściej z punktu widzenia osoby z niepełnosprawnością fizyczną lub kogoś bliskiego osobie niepełnosprawnej intelektualnie. Co więcej, teologowie nie tylko piszą „przez pryzmat” osobistego doświadczenia niepełnosprawności, ale wprost opisują swoje doświadczenia, co przyjmuje czasem formę autobiografii (osoby niepełnosprawnej fizycznie)<sup>99</sup> lub biografii (osoby niepełnosprawnej intelektualnie)<sup>100</sup>.

Pytanie o to, czy poznajemy lepiej rzeczywistość „z bliska” czy „z daleka”, czy poznanie zaangażowane jest prawdziwsze od chłodnego podejścia lub – ujmując to jeszcze inaczej – czy nasze emocje, zaangażowanie, miłość

<sup>99</sup> Na przykład: tamże, s. 35–58.

<sup>100</sup> Można podać następujące przykłady:

Amos Yong: jego młodszy brat Mark jest osobą z zespołem Downa. Yong wpłata opowieści o bracie do swojej książki, przy każdym rozdziale przytaczając jako wprowadzenie historie z życia swego brata. Opisuje jego życie religijne, zainteresowania, a także doświadczenie całej rodziny związane z Markiem.

Thomas Reynolds: we wprowadzeniu do swojej książki odwołuje się do swojego doświadczenia bycia rodzicem dziecka z niepełnosprawnością umysłową. Autor ten nie przytacza jednak szczegółowych historii z życia ich rodziny.

Hans Reinders: w swojej książce czasem odnosi się do dziewczyny z upośledzeniem umysłowym, którą zna osobiście, choć wprost nie opisuje jej historii ani nie przytacza osobistych doświadczeń związanych z nią. Traktuje ją raczej symbolicznie, jako przedstawiciela osób z niepełnosprawnością intelektualną, którym odmawia się pełni człowieczeństwa.

Molly Haslam: posiada wieloletnie doświadczenie w pracy z osobami upośledzonymi umysłowo. W jej książce nie znajdziemy jednak odwołań do konkretnych przypadków realnie istniejących osób. W zamian za to autorka stwarza fikcyjną postać osoby z głęboką niepełnosprawnością (nadaje mu imię Chan). Postać ta stworzona została przez Haslam na podstawie jej obserwacji wielu osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną.

Miquel Romero: posiada brata z niepełnosprawnością intelektualną. W jednym z tekstów (M. Romero, *Profound Cognitive Impairment, Moral Virtue, and Our Life in Christ: Can My Brother Live a Happy and Holy Life?*, „Church Life. Virtue and the New Evangelization” 3,4 [2015], s. 79–94) wprost przytacza jego historię i na podstawie własnych obserwacji opisuje, w jaki sposób jego brat może praktykować cnotę.

Małżeństwo Tataryn: wychowują córkę z upośledzeniem umysłowym. Każdy rozdział ich książki zakończony jest „osobistym świadectwem” dotyczącym tego doświadczenia.

Jill Harshaw: ma córkę z niepełnosprawnością intelektualną, jednak w swojej książce nie przytacza wprost jej historii.

Jennie Weiss Block posiadała adoptowanego brata z niepełnosprawnością intelektualną, którego wychowywała po śmierci swojej matki. Autorka odwołuje się wprost do historii życia swojego brata.

czyni nas ślepyimi, czy prawdziwie poznajemy właśnie sercem, jest wciąż aktualne nie tylko w teologii. Wydaje się, że potrzebne jest rozwiązanie pośrednie: potrzebujemy obu typów spojrzeń, które się wzajemnie uzupełniają. Konieczne jest zarówno „gorące serce”, jak i „zimna głowa”, aby wyważyć naszą refleksję, nie tylko w kwestii niepełnosprawności. Dlatego wydaje się niezastąpione tworzenie teologii niepełnosprawności zarówno przez osoby osobiście doświadczające niepełnosprawności – swojej lub kogoś bliskiego, jak i przez osoby w pewnym sensie „stojące z daleka”. Nie można też doprowadzić do tego, że teologia niepełnosprawności stanie się rodzajem „getta”: będzie pisana i czytana jedynie przez osoby z niepełnosprawnością (lub ich bliskich), gdyż w ten sposób nigdy nie doprowadzimy do powstania w Kościele teologii inkluzywnej. Pewnym ideałem byłoby zaś prowadzenie refleksji mocno zaangażowanej w podejmowane zagadnienia, która potrafi też jednak podjąć krytyczny namysł nad najgłębszymi źródłami swoich przekonań i poddać je wręcz rozeznawaniu duchowemu<sup>101</sup>.

Postulaty dotyczące tworzenia teologii niepełnosprawności jedynie przez osoby z niepełnosprawnością błyskotliwie odpiiera Deborah Creamer, która zajmuje się teologią niepełnosprawności, sama będąc tzw. osobą pełnosprawną. Pyta ona mianowicie: jak bardzo niepełnosprawnym trzeba być, aby móc mówić o niepełnosprawności<sup>102</sup>? a zatem, czy fakt, że każdy z nas boryka się z ograniczeniami, cierpieniami, krnąbrnością swojego ciała, nie upoważnia nas w wystarczającym stopniu do wypowiedzania się w kwestii niepełnosprawności? Jak połączyć postulat niektórych teologów niepełnosprawności, iż teologię tę mogą tworzyć jedynie osoby niepełnosprawne lub ich bliscy, z równoczesną tezą, że niepełnosprawność cechuje w pewnym stopniu każdego człowieka, lub tezą, że niepełnosprawność jest „w zasięgu” każdego czasowo sprawnego człowieka?

Jedną rzeczą jest jednak posiadanie osobistego doświadczenia niepełnosprawności, które z pewnością jest wielką wartością w tworzeniu zaangażowanej teologii, inną zaś bezpośrednio opisywanie go w ramach pracy teologicznej i traktowanie jako źródła nadrzędnego. Nie wydaje się niczym niewłaściwym zaznajomienie czytelnika z pewnymi osobistymi doświadczeniami, które mogą pomóc mu zrozumieć, dlaczego autor myśli w taki czy inny sposób<sup>103</sup>. Oczywiście jest, że nasze doświadczenie jest soczewką, poprzez którą oglądamy świat i wypowiadamy o nim sądy – również w teologii. Nie oznacza to jednak automatycznego bazowania na swoim doświadczeniu, jak na źródle podstawowym i najważniejszym lub też

<sup>101</sup> Por. DV 9.

<sup>102</sup> D. Creamer, *Disability and Christian Theology...*, s. 5.

<sup>103</sup> T.K. Christiani, *Doing Theology...*, s. 41.



wyciągania wniosków o charakterze uniwersalnym na podstawie osobistego doświadczenia czy obserwacji. Każde nasze doświadczenie i wyciągnięte na jego podstawie przekonanie wymaga oceny. W teologii kryterium oceny powinna być wiara Kościoła. Jednak podejście absolutyzujące własne doświadczenie lub osobiste obserwacje jest czasem widoczne w teologii niepełnosprawności.

Problemem w takim podejściu metodologicznym, które bazuje przede wszystkim na osobistych przeżyciach autora, jest także brak możliwości przeprowadzenia rzetelnej dyskusji z jego poglądami. Nie można przecież podważać jego odczuć, przeżyć, a nawet interpretacji pewnych faktów. Teologia nie jest jednak formą autobiografii, ale ma być refleksją nad wiarą przeżywaną we wspólnocie Kościoła. Nie wyklucza to jednak faktu, że biografie i autobiografie mogą być źródłami teologii<sup>104</sup>. Tradycja chrześcijańska od wieków zna i wykorzystuje w teologii hagiografię. Dzieła hagiograficzne tworzone były (i są) jako pewnego rodzaju naoczne komentarze biblijne czy też przykłady zastosowania nauki chrześcijańskiej w praktyce.

Jako przykład zdarzającego się w teologii niepełnosprawności nadużycia, polegającego na wyciąganiu uniwersalnych wniosków teologicznych na podstawie własnych doświadczeń czy obserwacji, można podać metodę stosowaną przez Johna Swintona, który prowadzi badania nad duchowością osób z niepełnosprawnością intelektualną. Swinton, w jednym ze swoich tekstów, opisuje przypadek Mary – dziewczyny z upośledzeniem umysłowym, która zwykle, na co dzień wydaje z siebie różne odgłosy, ale gdy uczestniczy w nabożeństwie modlitewnym i zgromadzenie zapada w ciszę, ona również milknie. Zdaniem Swintona, Mary odbiera emocje i niewerbalne sygnały wysyłane przez członków zgromadzenia modlitewnego i w ten sposób – dzięki pomocy innych – wchodzi w doświadczenie duchowe. Twierdzi on zatem, że duchowość Mary jest zbiorowa, dzielona z innymi, a nie indywidualna. Uczestniczy ona w doświadczeniu duchowym wspólnoty i jest zależna od innych w doświadczaniu swojej duchowości<sup>105</sup>.

To bynajmniej nie koniec wniosków teologicznych, jakie wyciąga Swinton na podstawie obserwacji (wyłącznie!) Mary. Autor stwierdza, że przykład Mary pokazuje nam jakąś uniwersalną prawdę dotyczącą wszystkich: wszyscy ludzie poznają i doświadczają Boga we wspólnocie. A zatem z opowieści o Mary rodzi się szerszy wniosek teologiczny: „duchowość jest czymś, co mamy wspólnie. Ja jestem duchowy, ponieważ my jesteśmy [duchowi]”<sup>106</sup>. Swinton posuwa się jeszcze dalej, sugerując,

<sup>104</sup> Najsłynniejszym przykładem mogą być *Wyznania*, św. Augustyna.

<sup>105</sup> J. Swinton, H. Mowat, S. Baines, *Whose Story Am I?...*, s. 12–14.

<sup>106</sup> „I am spiritual because we are” – tamże, s. 14.



że być może poznanie Boga możliwe jest *tylko i wyłącznie* we wspólnocie<sup>107</sup>. Czy te wnioski nie są jednak zbyt daleko posunięte? z pewnością wymagałyby one solidnego doprecyzowania, a przede wszystkim oceny przez pryzmat tego, co na temat doświadczenia i poznania Boga mówi nam wiara.

Ponadto, jak zwraca uwagę Jill Harshaw, jest to jedynie pewna interpretacja zachowania Mary. Autorka podkreśla, że znamy też inne opowieści na temat osób głęboko upośledzonych intelektualnie, które wcale nie milczą podczas spotkania modlitewnego i ten właśnie fakt – tak jak w przypadku Mary milczenie – odczytywane jest przez ich opiekunów jako znak ich duchowego zaangażowania<sup>108</sup>. Dlatego – zdaniem Harshaw – wnioski wyprowadzane na podstawie takich obserwacji mogą być bardzo niepewne<sup>109</sup>, a często właściwie dopasowują się do z góry postawionej tezy. Czasem nawet sam autor stosujący „empiryczną” metodę obserwacji przyznaje, że niebezpieczeństwo używania takiej metody polega na możliwości projektowania na upośledzonych tego, co chce zaobserwować<sup>110</sup>.

### 1.8.2. Nauki szczegółowe i badania empiryczne a teologia

Biorąc za punkt wyjścia metodę Johna Swintona, można jednak zapytać, czy jego błąd nie polega jedynie na uwzględnieniu zbyt małej grupy badawczej? Czy gdybyśmy zakroili badania na szerszą skalę, moglibyśmy dojść do właściwych wniosków na temat istnienia lub nieistnienia doświadczenia duchowego osób z niepełnosprawnością intelektualną i jego ewentualnej natury (np. czy jest to doświadczenie zawsze zależne od uczestnictwa we wspólnocie)? Czy zatem, gdybyśmy udoskonalili metodę obserwacji i dostosowali się do rygoru metodologii nauk szczegółowych, moglibyśmy we właściwy sposób zbadać doświadczenie duchowe upośledzonych intelektualnie? Chodzi ostatecznie o pytanie: czy nauki empiryczne, oparte na obserwacji lub eksperymencie, mogą stać się fundamentem dla teologii, a właściwie: w jaki sposób możemy korzystać z wyników badań tych nauk w teologii?

Przywołany tu problem o relację nauk szczegółowych i teologii jest problemem wysokiej rangi i nie mam zamiaru ująć go tu w sposób wyczerpujący. Nie chcę wchodzić w tym miejscu również w rozległe i zawiłe kwestie dotyczące przedmiotu teologii, który warunkuje stosowane w tej nauce

<sup>107</sup> Tamże, s. 15–16.

<sup>108</sup> J. Harshaw, *God Beyond Words...*, s. 79–82.

<sup>109</sup> Tamże, s. 79–82.

<sup>110</sup> M. Haslam, *A Constructive Theology of Intellectual Disability...*, s. 17.

metody badawcze. Poczynię jednak kilka podstawowych – moim zdaniem – uwag.

Teologia nie powinna ignorować wyników badań empirycznych, gdyż dają one rzetelną wiedzę o świecie i uprawianie teologii bez ich uwzględnienia jest „bujaniem w obłokach”. Teologia lekceważąca osiągnięcia nauk innych nie wypełnia zatem jednego ze swych ważnych celów: zrozumienia rzeczywistości doczesnej w świetle wiary.

Nauki szczegółowe (empiryczne) z pewnością stanowią źródło dla teologii, jest to jednak źródło pomocnicze<sup>111</sup>. Mogą one stanowić miejsce teologiczne, ponieważ – wierzymy w to – Bóg jest obecny w świecie i daje się poznać przez świat. A zatem możliwe jest poznanie Boga: Jego istnienia i natury, dzięki filozofii interpretującej całość rzeczywistości, jak i dzięki naukom szczegółowym, jeśli szczerze poszukują one prawdy o otaczającym nas świecie, który z perspektywy wiary jest stworzeniem noszącym w sobie ślady Stwórcy. Dzięki stworzeniom, poznajemy bowiem ich Stwórcę (Mdr 13,5).

Jednak nauki empiryczne nigdy nie są w pełni obiektywne, zawsze u ich podstawy leżą pewne (ideologiczne) założenia, poruszają się w pewnym paradygmacie, znajdują to, czego poszukują, i od tej „słabości” nie sposób im się uwolnić. W żadnej dyscyplinie naukowej nie posiadamy wiedzy w pełni obiektywnej, ani tym bardziej pełni prawdy. Pełnią prawdy – z perspektywy wiary – jest tylko Bóg, którego umysł ludzki nie jest w stanie objąć.

Nawet pobieżna lektura opisów wyników badań naukowych dotyczących człowieka pozwala zauważyć, że nigdy nie są one prezentowane zupełnie neutralnie, bez zastosowania – z reguły nieświadomego, a więc niepoddanego krytyce – jakiegoś wzorca aksjologicznego, antropologicznego (w sensie przyjmowania pewnej filozoficznej odpowiedzi na pytanie o naturę człowieczeństwa). To spostrzeżenie można uogólnić do twardej reguły: nie istnieje wypowiedź dotycząca tego, co ważne w dyskusji o człowieku, która byłaby czysto naukowa. To znaczy, że możliwym jest podanie wprost wyników badań<sup>112</sup>, ale już pierwsza próba ich omówienia, jest zarazem pewną interpretacją wewnątrz jakiejś antropologii.

<sup>111</sup> Ponieważ jednak pojęcie *locus theologicus* nie jest precyzyjnie zdefiniowane w tradycji teologicznej, tę tezę można potraktować jako zaproszenie do dyskusji. Wydaje się, że taka dyskusja ma potencjał, aby doprowadzić zarówno do lepszego zrozumienia teologicznego statusu wyników badań naukowych, jak i precyzyjniejszego opisanie znaczenia pojęcia *locus theologicus*.

<sup>112</sup> Wyniki badań naukowych, aby zasłużyć na to miano, powinny być sprawdzalne i poprawne metodologicznie, czyli otrzymane poprzez eksperyment przeprowadzony według poprawnej metody naukowej i możliwy do powtórzenia celem sprawdzenia poprawności tych wyników.

Z nauk szczegółowych należy korzystać zatem z koniecznymi zastrzeżeniami, nie można czerpać z nich wprost bez żadnego krytycznego namysłu. Międzynarodowa Komisja Teologiczna w dokumencie *Teologia dzisiaj: kryteria, oceny, zadania* wskazuje, że funkcję krytycznej oceny nauk szczegółowych może spełniać filozofia: „W tej krytycznej asymilacji i integracji przez teologię danych pochodzących z innych nauk filozofia odgrywa rolę pośredniczącą. Zadaniem filozofii jako mądrości racjonalnej, jest włączenie w bardziej uniwersalną wizję rezultatów uzyskanych od różnych nauk. Uciekanie się do filozofii w jej roli pośrednika pomaga teologowi korzystać z danych naukowych z należytą uwagą”<sup>113</sup>.

Dlatego przyjmuję stanowisko, że to, czego naucza wiara – co jest objawione człowiekowi przez Boga – jest kryterium oceny dokonań nauk szczegółowych, a nie na odwrót<sup>114</sup>. Oczywiście zdaję sobie sprawę z tego, że „wydestylowanie” prawdy, a więc objawionego słowa Boga z Pisma Świętego i Tradycji, które zawsze współlistnieje w nich ze słowem ludzkim, jest syzyfową pracą, jest to jednak absolutnie konieczne zajęcie dla teologii. „Prawdę, którą otrzymujemy od Pana – pisze Franciszek – możemy pojąć jedynie w sposób bardzo niedoskonały. Z jeszcze większą trudnością udaje nam się ją wyrazić”<sup>115</sup>, nie ma jednak innej sensownej drogi.

Warto w tym miejscu podkreślić, że również wyniki badań otrzymywane w ramach *disability studies* powinny być poddane należytej ocenie, gdyż także one posiadają ideologiczne zabarwienie. *Disability studies* zostały stworzone na podbudowie materialistycznej filozofii marksistowskiej<sup>116</sup>, która w bardzo ograniczonym stopniu nadaje się do wykorzystania przez teologię.

Ponadto przyjmuję założenie, że objawienie daje odpowiedzi na pytania, które w świetle tzw. naturalnego rozumu pozostają bez odpowiedzi<sup>117</sup>. Nie można bowiem traktować objawienia Bożego jako innej drogi dojścia do prawdy, która dostępna jest również naukom szczegółowym, gdyż oznaczałoby to, że objawienie się Boga – które swój szczyt znajduje we

<sup>113</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj: kryteria, oceny, zadania* (2012), 82.

<sup>114</sup> E. Stein, *Czym jest człowiek? Antropologia teologiczna*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2012, s. 45; DV 10. Taki pogląd prezentują też niektórzy teologowie niepełnosprawności. Na przykład Jill Harshaw twierdzi, że skoro Bóg jest obecny w całym świecie, możemy korzystać z osiągnięć innych nauk, z *disability studies*, czy dyskursów pozaakademickich, nie zapominając przy tym o konieczności ich krytycznej oceny przez pryzmat własnych źródeł – zob. J. Harshaw, *God Beyond Words...*, s. 38–39.

<sup>115</sup> Franciszek, Adhortacja apostolska *Gaudete et exultate* 43.

<sup>116</sup> J. Swinton, *Who is the God We Worship?...*, s. 278.

<sup>117</sup> E. Stein, *Czym jest człowiek?...*, s. 46.

wcieleniu – nie wnosi żadnej nowej jakości i nie daje głębszego poznania Prawdy – czyli Boga.

Z pewnością jednak korzystanie z wyników nauk szczegółowych jest konieczne, gdyż uwiarygodnia twierdzenia teologiczne, a także jest podstawą do wzajemnego dialogu pomiędzy naukami empirycznymi i teologią<sup>118</sup>. W tym dialogu – co wynika z samej definicji dialogu – nie chodzi tylko o „pouczanie” innych nauk przez teologię, ale o wzajemną inspirację. Wyniki badań nauk szczegółowych i dokonania ludzkości mogą stać się dla teologii znakami czasu, rozumianymi nie tylko jako wyzwanie czy nawet zagrożenie, z którym trzeba sobie poradzić. Mogą one stać się znakami czasu w znaczeniu pozytywnym: jako dokonania ludzkości pociąganej przez Prawdę, które są wyrazem zbawczej woli Bożej i przyczyniają się do głębszego rozumienia przekazu Bożego objawienia. W takim pozytywnym znaczeniu papież Jan XIII określał ruch wyzwolenia kobiet jako znak czasu<sup>119</sup>. Być może dziś należałoby spojrzeć w ten sam sposób na ruch wyzwolenia osób niepełnosprawnych (oraz organicznie związane z nim *disability studies*), który z nową mocą może uświadomić chrześcijaństwu fundamentalną prawdę o równości wszystkich osób ludzkich bez względu na ich zdolności czy możliwości.

Wracając jednak do braku możliwości bezpośredniego stosowania w teologii metodologii nauk szczegółowych, warto również uświadomić sobie fakt, że nauki szczegółowe nie posiadają narzędzi do zbadania – mówiąc klasycznym językiem teologii – rzeczywistości nadprzyrodzonej. Nauki szczegółowe nie są w stanie udowodnić na przykład istnienia (ani nieistnienia) Boga czy też doświadczenia duchowego osób głęboko upośledzonych. Rzeczywistość „nadprzyrodzona” z samej swojej definicji nie jest weryfikowalna empirycznymi metodami, w przeciwnym razie nie mielibyśmy już do czynienia z wiarą, tylko z wiedzą.

### 1.8.3. Interpretowanie tekstów T-/tradycji<sup>120</sup>

Przyjrzyjmy się teraz kilku istotnym dla różnych nurtów teologii wyzwolenia sposobom czytania tekstów tradycji, które można scharakteryzować dwoma terminami: hermeneutyka podejrzeń oraz tradycja opre-

<sup>118</sup> Por. H. Seweryniak, *Wprowadzenie*, w: W. Pannenberg, *Człowiek, wolność, Bóg*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1995, s. 14–15.

<sup>119</sup> A. Zuberbier, *Znaki czasu*, w: *Słownik teologiczny*, red. tegoż, cz. 2, Katowice 1989, s. 430–432; S. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię?*, Wrocław 2002, s. 53–57.

<sup>120</sup> Na temat rozróżnienia pomiędzy „tradycją” a „Tradycją” zob. tamże, s. 123; J. Majewski, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, w: *Dogmatyka*, t. 1, Warszawa 2005, s. 68–69.

syjna. Wiele teologii wyzwolenia, w tym teologia niepełnosprawności, do interpretacji tekstów tradycji stosuje tzw. hermeneutykę podejrzeń polegającą na odkrywaniu w tekście ukrytych sensów będących wyrazem różnego rodzaju „wdrukowanych” uprzedzeń<sup>121</sup>. Jeśli na przykład tekst biblijny podaje tylko liczbę mężczyzn nakarmionych przy rozmnożeniu chleba, zaś kobiety wraz z dziećmi są jedynie wspomniane (por. Mt 14,21), to – w myśl hermeneutyki podejrzeń – oznacza to, że obecność owych kobiet i dzieci jest nieistotna. W Piśmie Świętym liczy się tylko mężczyzn, gdyż tylko oni się liczą<sup>122</sup>. Jeśli w pieśni *Amazing grace* wyzwolenie z grzechu przez Bożą łaskę opisywane za pomocą metafory: „byłem ślepy, lecz teraz widzę (rozumiem)” (ang. *Was blind but now I see*), to dla hermeneutyki

<sup>121</sup> Por. E. Zakrzewska-Manterys, *Upośledzeni umysłowo...*, s. 34 (Zakrzewska-Manterys nazywa ją „hermeneutyką podejrzliwości”); E. Schüssler Fiorenza, *Wisdom Ways*, New York 2001, s. 176 (Schüssler Fiorenza mówi o „hermeneutics of suspicion”); E. Adamiak, *Błogosławiona między niewiastami. Maryja w feministycznej teologii Cathariny Halkes*, Lublin 1997, s. 34–35; J. Weiss Block, *Copious Hosting...*, s. 101; A. Berinyuu, *Healing and Disability...*, s. 203. Tak o hermeneutyce podejrzeń pisze Elżbieta Adamiak: „[feministyczna hermeneutyka podejrzeń] oferuje nowe, nie znane dotąd w teologii kryterium. Jeżeli wierzymy, że Bogu chodzi o zbawienie wszystkich, całego kosmosu, hermeneutyczną zasadą lektury Biblii oraz świadectw Tradycji Kościoła i w wszystkich źródłach teologicznych staje się stwierdzenie, że wszędzie tam, gdzie kobiety są uciskane, dyskryminowane, nie może być mowy o objawiającym i zbawczym działaniu Boga. Dla teologii feministycznej jest to zasada podstawowa. Hermeneutyka podejrzeń staje się narzędziem, dzięki któremu można takiej oceny dokonać. W pierwszej fazie oznacza to krytykę czy wręcz odrzucenie „tekstów terroru” – opisujących bez negatywnej oceny przemoc wobec kobiet, traktowanie ich jak własności mężczyzn. Oznacza zatem podważenie autorytetu tekstów biblijnych lub teologicznych spisanych przez mężczyzn, zapytanie na nowo – z nowym kryterium – czy analizowane słowo posiada autorytet Słowa objawionego [podkr. – A.M.]” – E. Adamiak, *Czego Kościół powinien nauczyć się od teologii feministycznej?*, „Więź” 41,1 (1998), s. 96. Nie odwołuję się tu zatem do oryginalnego znaczenia terminu „hermeneutyka podejrzeń” ukutego przez Paula Ricoeura (por. M. Gąsiorowski, „Mistrzowie podejrzeń” według Ricoeura, „Edukacja Filozoficzna” 57 [2014], s. 85) ani nie określam relacji, jaka zachodzi między Ricoeurowskim rozumieniem hermeneutyki podejrzeń a sposobem jej rozumienia u Elizabeth Schüssler Fiorenzy, która wprowadziła ten termin do teologii feministycznej (por. E. Adamiak, *Błogosławiona między niewiastami...*, s. 34). Posługuję się więc tym terminem w takim sensie, jaki nadają mu przywołane w niniejszym przypisie autorki.

<sup>122</sup> E. Johnson, *They Have No Wine: The Compassion of Mary in the Light of Feminist Theology*, w: *La Categoria Teologica della Compassione: Presenza e Incidenza nella Riflessione su Maria di Nazaret*, red. E. Toniolo, Rome 2007, s. 164; też, *Friends of God and Prophets: A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*, New York–London–Ottawa 1998, s. 30.

podejrzeń znaczy to tyle, że literalnie rozumiane bycie ślepym jest łączone ze złem i grzechem<sup>123</sup>.

W wyniku zastosowania tak rozumianej hermeneutyki podejrzeń teologie wyzwolenia identyfikują teksty czy tradycje opresyjne (lub ich opresyjne interpretacje) – czyli ustanawiające lub podtrzymujące zniewolenie, a także tradycje wyzwalające – czyli te, które łamią krzywdzące stereotypy i mogą przyczynić się do wyzwolenia uciskanej grupy. Trzeba jednak podkreślić, że czasem autorzy nie zgadzają się w ocenie danej tradycji czy tekstu.

Jako przykład podać można interpretację dziewictwa Maryi w teologii feministycznej. Niektóre autorki twierdzą, że dziewictwo Maryi jest ideą wyrosłą na gruncie poniżania kobiecej seksualności, a nawet cielesności i podtrzymuje uprzedzenia względem kobiecego ciała. Inne, przeciwnie, uznają w dziewictwie Maryi symbol jej autonomii wobec mężczyzn, a nawet podkreślają, że Chrystus pochodzi tylko od kobiety i żaden mężczyzna nie miał z tym nic wspólnego<sup>124</sup>. Widać zatem jasno, że ocena, które tradycje są opresyjne, nie zawsze jest łatwa i jednomyślna.

Przyjmijmy jednak, że mamy do czynienia z tradycją opresyjną. Taką tradycją dla niektórych teologów niepełnosprawności, którzy zajmują się niepełnosprawnością intelektualną, jest definiowanie człowieka przez pryzmat jego rozumności<sup>125</sup>. Co zatem zrobić z taką tradycją? Pierwsza i najczęściej stosowana odpowiedź teologów niepełnosprawności brzmi: odrzucić, pominąć milczeniem lub w najlepszym wypadku – zrelatywizować.

Wielu teologów niepełnosprawności, odczytując chrześcijańską tradycję czy nauczanie kościelne jako opresyjne dla osób z niepełnosprawnością intelektualną, decyduje się więc na „wystartowanie z punktu zero”, na stworzenie nowej wizji antropologicznej, która będzie prawdziwie inkluzywna i nie będzie pozostawiała osób z niepełnosprawnością intelektualną na marginesie człowieczeństwa. Elizabeth L. Antus wyróżnia dwa rodzaje antropologii proponowane w teologii niepełnosprawności: jedna rozpoczyna od uprzednio istniejącej antropologii i odnosi ją do niepełnosprawnych, druga przygląda się życiu upośledzonych i tworzy antropologię obejmującą ich doświadczenie. Za tą drugą opcją opowiada się Antus, twierdząc, że próbując „dopasować” osoby z niepełnosprawnością do zastanej „definicji człowieczeństwa”, dochodzimy do następującej kon-

<sup>123</sup> Por. K. Black, *A Healing Homiletic...*, s. 54, 58.

<sup>124</sup> Por. E. Johnson, *Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints*, New York–London 2003, s. 27–33, 235, 239.

<sup>125</sup> H. Reinders, *Receiving the Gift of Friendship: Profound Disability, Theological Anthropology, and Ethics*, Grand Rapids 2008, s. 94; M. Haslam, *A Constructive Theology of Intellectual Disability...*, s. 14–15.



kluzji: „nawet ludzie z niepełnosprawnościami mogą być nadal uważani za w pełni ludzi”<sup>126</sup>.

Czy jednak zawsze możliwe jest tak proste postępowanie? Czy zawsze, gdy odnajdujemy tekst czy tradycję opresyjną, możemy ją po prostu odrzucić<sup>127</sup>? Co z tekstami o najwyższym autorytecie, takimi jak Pismo Święte? W teologii niepełnosprawności możemy spotkać się na przykład z podejściem do Biblii, które odrzuca wszystkie teksty odnoszące się w sposób negatywny do niepełnosprawności<sup>128</sup>. Co z tekstami dogmatycznymi? Czy możemy po prostu odrzucić dogmat o dziewictwie Maryi albo o rozumnej duszy ludzkiej, ponieważ naszym zdaniem są to tradycje opresyjne?

Z punktu widzenia teologa katolickiego takie postępowanie jest nie do zaakceptowania. Nauczanie Magisterium – a w nim szczególnie to naj-

<sup>126</sup> „Even people with disabilities can still be considered fully human” – E. Antus, *Disability at the Heart of Theology...*, s. 253.

<sup>127</sup> Nie odżegnuję się całkowicie od stosowania hermeneutyki podejrzeń, moim zdaniem jest ona przydatnym narzędziem, o ile nie jest ona nadużywana i o ile nie profiluje całkowicie naszej postawy, nakazując nam ciągle podejrzwanie tradycji o to, co najgorsze. Hermeneutykę podejrzeń trzeba by zatem uzupełnić „hermeneutyką wielkoduszności” (ang. *hermeneutics of generosity*) – jak nazywa ją Thomas Reynolds, opisując stanowisko prezentowane przez Briana Brocka (zob. T. Reynolds, *Past and Present with Disability in the Christian Tradition*, „Journal of Religion, Disability & Health” 17,3 [2013], s. 289; B. Brock, *Introducing: Disability and the Quest for the Human*, w: *Disability in the Christian Tradition: A Reader*, red. B. Brock, J. Swinton, Grand Rapids [2012], s. 6). Chodzi zatem nie tylko o krytyczne podejście do tradycji, ale o jej odzyskiwanie, wydobywanie z niej cennych skarbów i obdarzenie jej fundamentalnym zaufaniem – por. M. Romero, *To Think Theologically About Disability: The Contemporary Challenge and a Proposal*, „Cultures et foi = Cultures and faith = Culturas y fe = Culture e fede” 24,3 (2016), s. 203–204.

<sup>128</sup> Por. J. Harshaw, *God Beyond Words...*, s. 21–22. Warto jednak nadmienić, że niektórzy teologowie niepełnosprawności krytykują podejście, w którym dominuje krytyka i odrzucenie tradycji (dekonstrukcja), zaś reintereptacja (rekonstrukcja) schodzi na dalszy plan. Taką krytykę pod adresem Nancy Eiesland i Sharon Betcher wysuwa Jason Greig – zob. J.R. Greig, *Reconsidering Intellectual Disability...*, s. 96. Greig wypowiada się również mocno krytycznie na temat przyznawania pierwszeństwa *disability studies* przed tradycją teologiczną. Taki błąd dostrzega on w najważniejszym dziele teologicznym Nancy Eiesland. Píše następująco na ten temat: „Dla niej [Nancy Eiesland – A.M.] prawdziwe źródło myśli i praktyki dla przezwyciężenia opresji w Kościele stanowią *disability studies*, a nie tradycja teologiczna. Zadanie teologii polega na dostosowaniu się do światopoglądu modelu społecznego i jego podstawowych założeń [...]. Ignorując zasoby teologiczne Kościoła, rezygnuje z możliwości refleksji, która mogłaby umożliwić bardziej uniwersalną wizję wolności, niż to, co oferuje model społeczny” – tamże, s. 100. Ten sam autor podobne zarzuty formułuje względem teologii Sharon Betcher – zob. tamże, s. 103.



wyższej rangi, czyli kościelny dogmat, a więc prawda wiary – jest najważniejszym po Piśmie Świętym źródłem teologii, gdyż jest najważniejszym tekstem Tradycji<sup>129</sup>. Dogmat wypływa z objawienia, jest jego świadkiem, w podobny sposób jak sama Biblia. Z tego powodu teolog katolicki nie może pominąć dogmatu, tak jak nie może pominąć nauczania Jezusa poświadczanego w Ewangeliach. Jeśli odrzucimy (lub potraktujemy wybiórczo) te najważniejsze źródła teologii, czy teologia pozostanie nadal teologią? Czy będzie już tylko esejem na temat osobistego doświadczenia i przekonań?

Jeśli wierzymy, że najwyższe rangą nauczanie Kościoła katolickiego (w sprawach wiary i moralności) jest nieomyłne, a zatem przedstawia ofiarowaną człowiekowi przez Boga prawdę, nie możemy go odrzucić. Jeśli zaś prawdy wiary (dogmaty) są właśnie *prawdami*, to czy mogą być opresyjne? Chrystus naucza na kartach Ewangelii, że Prawda wyzwala (J 8,32), a zatem jak możemy twierdzić, że prawda zniewala?

Wydaje się, że problemem w przypadku tzw. tradycji opresyjnych jest często nie sama tradycja, ale właśnie jej opresyjna interpretacja. W tym kontekście warto powrócić do problemu dziewictwa Maryi. Jak wskazuje Elizabeth Johnson, nauczanie o dziewictwie Maryi było budowane na uprzedzeniach względem kobiecego ciała i seksualności oraz przyczyniło się do podtrzymywania tego uprzedzenia<sup>130</sup>. Wiemy jednak, że w przypadku dogmatu zdarza się, że mamy do czynienia z błędną argumentacją, błędnymi założeniami stojącymi u jego podstawy, co jednak nie unieważnia znaczenia samego dogmatu. Należy odrzucić błędną argumentację, czy też narzuconą mu opresyjną interpretację, ale nie sam dogmat<sup>131</sup>. A zatem w przypadku dziewictwa Maryi należy odrzucić niewłaściwe rozumienie (kobiecej) seksualności, nie zaś prawdę o tym, że Maryja była (wiecznie) dziewicą. Jak pokazuje refleksja feministyczna, okazuje się, że możliwe jest rozumienie dziewictwa w sposób nawet nie tyle nie-opresyjny dla kobiet, co wręcz wyzwalający. Dziewictwo Maryi może być interpretowane jako wyraz niepodlegania męskiej władzy czy dziewicze macierzyństwo może być ukazywane jako symbol solidarności kobiet wszystkich stanów życia<sup>132</sup>. Problemem jednak jest nie sam dogmat, ale jego interpretacja. Jeśli bowiem dogmat jest prawdą, nie może nie wyzwalać.

<sup>129</sup> W ramach wypowiedzi dogmatycznych szczególnie uprzywilejowane miejsce zajmują wyznania wiary. Por. klasyczny w polskiej literaturze podział źródeł teologii: S. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię?...*, s. 52.

<sup>130</sup> E. Johnson, *Truly Our Sister...*, s. 27–28.

<sup>131</sup> Por. J. Majewski, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej...*, s. 155–156.

<sup>132</sup> Więcej na ten temat zob. A. Maliszewska, *Dogmat o wiecznym dziewictwie Maryi – próba ustanowienia granic i reinterpretacji*, w: *Historia – Interpretacja – Re-reprezentacja*, t. 3, red. L. Mokrzecki, M. Brodnicki, J. Taraszkiewicz, Gdańsk 2015, s. 263–278.

Podejście metodologiczne prezentowane w niniejszej pracy zdecydowanie opowiada się zatem po stronie pierwszej, spośród wyróżnionych przez Antusa opcji: należy przyjąć istniejącą uprzednio wizję antropologiczną, którą proponuje Kościół katolicki, gdyż niedopuszczalne wydaje się stworzenie teologii, która za swoje podstawowe źródło przyjmuje coś innego niż Boże objawienie zawarte w Piśmie Świętym i Tradycji. Żywię jednak nadzieję, że niniejszy projekt nie zakończy się przedstawioną powyżej konkluzją, ale zachowując to, czego Kościół naucza o człowieku, a zmieniając spojrzenie na osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną, pozwoli zobaczyć ich jako prawdziwie ludzkie istoty. Metoda zaproponowana w monografii będzie polegać zatem na zaaplikowaniu nauczania o człowieku na osoby z niepełnosprawnością intelektualną, co będzie łączyło się z pewną konieczną reinterpretacją kościelnego dogmatu, z jego pogłębianym rozumieniem.

W tym miejscu dochodzimy jednak do kolejnego problemu: na czym ma polegać reinterpretacja dogmatu? W teologiach wyzwolenia, oprócz podejścia „odrzucającego”, obecne jest także podejście „reinterpretujące”. Odnieśmy się znów przykładowo do dziewictwa Maryi. Niektóre autorki feministyczne, choć pozostają przy twierdzeniu, że Matka Jezusa była dziewicą, interpretują to wyrażenie wyłącznie symbolicznie. A zatem, ich zdaniem, nie musiała ona być (lub też twierdzą wprost, że nie była) faktycznie, biologicznie dziewicą. Jej dziewictwo należy rozumieć wyłącznie symbolicznie – jako wyraz jej autonomii względem mężczyzn<sup>133</sup>. Jak widać w takim podejściu nie chodzi o dojście do sensu dogmatu, ale o nadanie mu dowolnego, użytecznego dla nas rozumienia. W prezentowanym ujęciu to, co jest stałe w dogmacie, to forma – konkretne wyrażenie: „Maryja dziewica”, a nie treść, znaczenie, rozumienie, które kryje się za słowami. Nie jest to więc interpretacja, która dąży do zrozumienia prawdziwego sensu czy intencji autora, ale interpretacja, która narzuca tekstowi nowe, dowolne znaczenia, a w najlepszym wypadku „odcina” znaczenie podstawowe.

Również teologowie niepełnosprawności proponują takie rozwiązania. Thomas E. Reynolds przy omawianiu hermeneutyki niepełnosprawności proponuje „czytanie Biblii wbrew niej samej”<sup>134</sup>. W praktyce taktykę czytania tekstu przeciwko intencjom autora stosuje również na przykład Martin Wendte, który w sposób dowolny interpretuje myśl Hegla, aby dopasować jego antropologię do osób z niepełnosprawnością intelektualną<sup>135</sup>. Czy jednak o taką reinterpretację będzie chodziło w niniejszej pracy?

<sup>133</sup> Szczegółową dyskusję z tymi poglądami zob. tamże.

<sup>134</sup> T. Reynolds, *Vulnerable Communion...*, s. 34.

<sup>135</sup> M. Wendte, *To develop Relational Autonomy: On Hegel's View of People with Disabilities*, w: *Disability in the Christian Tradition. A Reader*, red. B. Brock, J. Swinton, Grand Rapids 2012, s. 251–262.

Dogmat to nie stała formuła językowa, ale przede wszystkim treść oddająca wiarę Kościoła wynikającą z Bożego objawienia<sup>136</sup>. A zatem zmiana sensu czy treści jest tak naprawdę zmianą dogmatu, choć formalnie pozostajemy przy danym wyrażeniu językowym, które staje się jedynie pewnego rodzaju inspiracją do własnych poszukiwań i nadbudowywania „osobistego” sensu. Nie jest to więc reinterpretacja dogmatu, która polegać ma na pogłębieniu jego rozumienia i wyrażeniu go w nowy sposób, ale właściwie jest to jego odrzucenie. Można więc stwierdzić, że często stanowisko „odrzucające” i „reinterpretacyjne” w praktyce niewiele się od siebie różni.

„Hermeneutyka chrześcijańska nie będzie mogła ostatecznie zaakceptować odejścia od *Intentio auctoris*, które chce zapewnić tekstom ich autonomię, jak w dużej mierze proklamuje się to w hermeneutyce od Hansa-Georga Gadamera” – pisze w swoim *Wprowadzeniu do epistemologii teologicznej* Jürgen Werbeck<sup>137</sup>. Choć zdanie to wypowiedziane jest w kontekście interpretacji Pisma Świętego, wydaje się, że z powodzeniem można odnieść je również do tekstów dogmatycznych. Jak pisze Werbeck, w interpretacji Pisma Świętego chodzi o dojście do intencji Autora – Boga<sup>138</sup>. W przypadku tekstu dogmatycznego nie mówimy oczywiście, że Bóg jest jego Autorem czy współautorem, jednak Kościół wierzy, że nieomylność Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w sprawach wiary i moralności, którą charakteryzują się najwyższe rangą orzeczenia Magisterium, zagwarantowana jest przez Ducha Świętego obecnego w Kościele<sup>139</sup>. Również w tym przypadku chodziłoby zatem o dojście do intencji „Autora”<sup>140</sup> – Ducha, który nieustannie prowadzi Kościół do pełni Prawdy<sup>141</sup>.

<sup>136</sup> Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (2013), 41.

<sup>137</sup> J. Werbeck, *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014, przypis 103, s. 207.

<sup>138</sup> Tamże, s. 204–208. Tym samym proponuję przyjęcie stanowiska Schleiermachera. Uważał on, iż w hermeneutyce tekstu chodzi o dojście do intencji autora, o odnalezienie tego, co autor chciał wyrazić – zob. J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, Kraków 2007, s. 93.

<sup>139</sup> Por. DV 13, 15.

<sup>140</sup> Oczywiście nie uważam naiwnie, że znamy bezpośrednią, metodologicznie określoną drogę dojścia do intencji autora (człowieka). Kiedy czytamy tekst i próbujemy go zrozumieć, usiłujemy odtworzyć w naszym umyśle intencję autora, która jest zawsze schowana za tekstem będącym dla niej jakby „nieprzeniknioną zasłoną”. W celu dojścia do intencji autora badamy np. okoliczności powstania tekstu, czas jego powstania, porównujemy go z innymi tekstami danego autora etc., co jednak nie daje nam pewności, że do owej intencji dotarliśmy. O ileż zatem bardziej ryzykowne jest mówienie o intencji Autora-Boga? Czy nie jest to teologiczna uzurpacja? Być może, jeśli jednak przyjmiemy taką tezę, cała teologia – jako mówienie o Bogu – jest uzurpacją.

<sup>141</sup> Por. J. Majewski, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej...*, s. 149–151. Wątki dotyczące interpretacji tekstów dogmatycznych pojawią się jeszcze w rozdziale 3, 4 i 5.

Jak się wydaje krótkiego podsumowania wymaga teraz to, co zostało przedstawione w niniejszym rozdziale. Teologia niepełnosprawności rozumiana jest tutaj jako teologia wyzwolenia ufundowana na teoretycznej podstawie *disability studies*, które pokazały, że źródłem cierpienia osób z niepełnosprawnością jest (nie tylko) obiektywne upośledzenie, ale opresyjne społeczeństwo. Tym samym teologia ta dąży do zmiany struktur społecznych w celu wyeliminowania niepełnosprawności rozumianej jako konstrukt społeczny, a także do zmiany postrzegania (myślenia o) samej niepełnosprawności poprzez zmianę języka i wprowadzenie wyzwalających symboli. A zatem teologia, która podejmuje refleksję nad niepełnosprawnością, jednak opiera się (świadomie lub nie) jedynie na modelu medycznym i nie dąży do wyzwolenia niepełnosprawnych poprzez zmianę struktur społecznych, ale kieruje się w stronę pomocy niepełnosprawnym poprzez ich usprawnienie czy wyleczenie – powinna być odróżniona od „teologii niepełnosprawności”.

Z perspektywy teologicznej godne podkreślenia jest spojrzenie na niepełnosprawność obecne w teologii niepełnosprawności jako na powszechną różnorodność stworzenia. Niepełnosprawność nie zawsze jest wynikiem grzechu, czymś obiektywnie złym, ale może być dobra, chciana i zamierzona przez Stwórcę, a ostatecznie może stać się miejscem spotkania Boga w różnorodności ludzkich ciał. To przekonanie będzie towarzyszyło dalszej części niniejszej rozprawy, podobnie jak świadomość, że przyczyna cierpienia i wykluczenia osób z niepełnosprawnością często leży w nas – tzw. pełnosprawnych członkach społeczeństwa i Kościoła, którzy pilnie potrzebują nawrócenia swojego serca.

Warto wyartykułować również raz jeszcze przedstawiony tu punkt widzenia w kwestii metody teologicznej stosowanej w odniesieniu do podejmowanego zagadnienia. Stoję na stanowisku, że w przypadku każdego typu teologii wyzwolenia, konieczna jest refleksja nie tylko osób należących do dyskryminowanej grupy, ale także tych spoza. Taka sytuacja może pomóc w należyтым wyważeniu teologicznej narracji, która nie może być ani zbyt emocjonalna, ani wyłącznie zimno-racjonalna, a także ma szansę doprowadzić do włączenia wyzwolenicznych teologii różnego typu do głównego nurtu teologii.

Ponadto, choć należy docenić znaczenie nauk szczegółowych dla teologii, twierdzę, że trzeba korzystać z nich z pewnymi koniecznymi zastrzeżeniami. Niedopuszczalne jest zaś bezpośrednie stosowanie metodologii nauk szczegółowych w teologii ze względu na specyfikę tej dziedziny, wyrażającą się przede wszystkim w jej przedmiocie.

Kolejnym istotnym poruszonym tu problemem była kwestia interpretacji tekstów tradycji. Choć uważam hermeneutykę podejrzeń za narzędzie przydatne dla analizy tekstów kultury (nie tylko tekstów pisanych), sprzeciwiam się prostemu odrzuceniu wszystkich tradycji identyfikowa-

nych jako opresyjne, bez wcześniejszego uwzględniania stopnia zaangażowania autorytetu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła przy ich ustanawianiu czy legitymizowaniu. Niedopuszczalne jest odrzucanie tekstów Pisma Świętego czy wypowiedzi dogmatycznych tylko dlatego, że wydają się one nam opresyjne. Twierdzę przeciwnie, że skoro dogmat wyraża prawdę, nie może być zniewalający. Możliwe i wskazane jest natomiast odrzucanie tradycji opresyjnych, które nie są wyrazem wiary Kościoła, a jedynie przejściowym etapem kształtowania się właściwych poglądów.

## Historia opresji? Współczesne spojrzenie w przeszłość

*I nie przebaczej zaiste nie w twojej mocy  
przebaczaj w imieniu tych których zdradzono o świecie*

Zbigniew Herbert, *Przesłanie Pana Cogito*

*W odniesieniu do teologii trzeba uważać za zarzut fakt, że tak mało słyszalna jest w niej – ustawicznie przerywająca tok jej rozmowy – historia cierpień ludzi<sup>1</sup>.*

*Szukajcie korzeni, szukajcie waszej historii. I od nich zaczynajcie budowę przyszłości. A tym, którzy mówią, że „błędy narodowe to już przeszłość” lub że „powracanie do tego nie ma sensu”, że „teraz wszystko zaczyna się od nowa” śmiejcie się w twarz. Oni są klaunami historii<sup>2</sup>.*

*Owi ludzie są czarni od stóp do głów i mają nos tak spłaszczony, że prawie niepodobna jest ich żałować. Nie można sobie wyobrazić, aby Bóg w swej nie-skończonej mądrości umieścił duszę, a zwłaszcza duszę dobrą, w czarnym cie-le. [...] Niepodobna jest, abyśmy przypuszczali, że są to ludzie [...]”<sup>3</sup>.*

Nasza pamięć, jeśli nie jest podtrzymywana i pielęgnowana, szybko się zaciera. Żyjąc w czasach równości rasowej (przynajmniej na poziomie prawa, choć jeszcze nie zawsze na poziomie osobistych przekonań) powyższy cytat z Monteskiusza brzmi dla nas jak kiepski żart. Jednak czasy powszechnego traktowania „Murzynów” jako pół-ludzi nie są przecież aż tak odległe. Podobnie jest z innymi wstydliwymi historiami ludzkości dotyczącymi dyskryminacji kobiet czy osób niepełnosprawnych. Szybko się o nich zapomina, a powinno być wręcz przeciwnie. Często

<sup>1</sup> J.B. Metz, *Teologia wobec cierpienia*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2008, s. 34, przypis 48.

<sup>2</sup> Franciszek, *Przesłanie do Argentyńczyków zebranych na Krajowym Spotkaniu Młodych w Rosario*, 27.05.2018, <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,7091,franciszek-w-waznym-przeslaniu-oni-sa-klaunami-his-.html> [dostęp: 28.05.2018].

<sup>3</sup> Monteskiusz, *O duchu praw* (1748), opr. M. Szczaniecki, t. 1, Warszawa 1957, s. 354–356. Cytat za: E. Zakrzewska-Manterys, *Upośledzeni umysłowo. Poza granicami człowieczeństwa*, Warszawa 2010, s. 15.

są zamykane pod dywan, zamiast stanowić przestrożę dla przyszłych pokoleń.

Jak twierdzi Jennie Weiss Block, powołując się na myśl Johanna Baptisty Metza, podtrzymywanie pamięci o cierpieniu i dyskryminacji spełnia funkcję katalizatora dzisiejszego działania na rzecz sprawiedliwości<sup>4</sup>. Dramatyczne historie ludzkości powinny stać się więc motorem napędowym do działania na rzecz budowania pokoju i sprawiedliwych struktur, tak aby owe tragedie nie mogły się już tak łatwo powtórzyć.

Czasem zaś konieczne jest w ogóle uświadomienie innym lub sobie samemu faktu bycia dyskryminowanym (dziś lub w przeszłości), gdyż dopiero taka świadomość staje się początkiem faktycznego wyzwolenia. Często bowiem następuje swoista interioryzacja dyskryminacji czy wręcz przemocy. Ofiara żyje w nieświadomym przekonaniu, że musi być ofiarą<sup>5</sup>. Celem rozpamiętywania przeszłości – jak ujmuje to Metz w swojej mistrzowskiej książce *Teologia wobec cierpienia* – jest również proste stwierdzenie, że jesteśmy po prostu winni ofiarom przemocy pamiętać o ich cierpieniu<sup>6</sup>. Nawet jeśli okazałoby się, że czasy przemocy i wykluczania osób niepełnosprawnych mamy już za sobą, nadal mamy obowiązek podtrzymywać pamięć o zadanych im ranach. Choć nie jesteśmy w stanie cofnąć krzywd wyrządzonych przeszłym pokoleniom, pamięć o ich cierpieniu nadal ma sens.

Być może to właśnie jest najważniejszy cel niniejszego rozdziału: zachowanie pamięci o cudzym cierpieniu. Jak twierdzi Metz: „To, co znikło, nie staje się pod względem egzystencjalnym bez znaczenia”<sup>7</sup>. Historia ludzkich cierpień wciąż oczekuje na ostateczne objawienie się Bożej sprawiedliwości i wszechmocy – oczekuje Boga, który ociera z ludzkich oczu wszelką łzę (Ap 21,4)<sup>8</sup>. Wyparcie pytania o sprawiedliwość względem nieodwołalnie minionych cierpień ludzkich jest zgodą na uznanie ich bezsensowności, a także stępia pytanie o Boga w obliczu otchłani cierpienia człowieka. Ostatecznie odbiera także żyjącym poczucie sprawiedliwości i nadzieję na wyzwolenie<sup>9</sup>.

Jak zostało nadmienione już wcześniej, badanie historii niepełnosprawności jest niełatwym zadaniem. Szczególnie trudne jest zaś badanie historii niepełnosprawności intelektualnej. Jak pisze Elżbieta Zakrzewska-Man-

<sup>4</sup> Por. J. Weiss Block, *Copious Hosting: A Theology of Access for People with Disabilities*, New York–London 2002, s. 39. Por. E. Stetler, *Narrating Suffering, Remembering Hope: Metz's Theology as Paradigm for Examining Mental Illness and Disability Theology*, „Journal of Religion, Disability & Health” 17,3 (2013), s. 303.

<sup>5</sup> Por. E. Schüssler Fiorenza, *Sharing Her Word. Feminist Biblical Interpretation In Context*, Dublin 1998, s. 81.

<sup>6</sup> J.B. Metz, *Teologia wobec cierpienia...*, s. 34.

<sup>7</sup> Tamże, s. 17.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 44.

<sup>9</sup> Tamże, s. 82.



terys: „Historię upośledzenia badać można jedynie retrospektywnie, rzutu-  
jąc na historię pojęciowość współczesną, jest bowiem wątpliwe, że upo-  
śledzeni umysłowo, jako wyodrębniona kategoria ludzi, istnieli w Europie  
przed XX wiekiem”<sup>10</sup>. W historii niepełnosprawności mamy zatem do czy-  
nienia z problemem, czyją właściwie historię należy badać, gdyż teksty  
historyczne nie posługują się terminem „niepełnosprawność”. Czy zatem  
niepełnosprawnych należy utożsamić z chorymi? A jeśli tak, to czy tylko  
z osobami trwale chorymi, czy również czasowo (uleczalnie chorymi)? Czy  
może z chorymi od urodzenia? Co z osobami niepełnosprawnymi intelek-  
tualnie? Czy można ich wprost identyfikować z dawnymi „szaleńcami”<sup>11</sup>?  
Czy w ogóle lekka niepełnosprawność intelektualna istniała przed erą  
testów na inteligencję – to znaczy, czy inni byli świadomi tego, że ktoś „nie  
dorskakuje” do pewnej normy?

Prawdopodobnie to, co nazywamy lekkim upośledzeniem umysłowym,  
zawsze było częścią ludzkiej historii. Rzadkie opisy niepełnosprawności  
intelektualnej (pojawiają się dopiero w II stuleciu przed Chr.) wynikały  
być może z faktu, że noworodki z upośledzeniem intelektualnym często  
szybko umierały. Być może też nie widziano powodu, aby pisać o niepeł-  
nosprawności intelektualnej (nie okazała się wystarczająco ciekawym  
przedmiotem badań) albo osoby lekko upośledzone po prostu jakoś funk-  
cjonowały w społeczeństwie i nie było potrzeby pisania na ten temat<sup>12</sup>.

Pojęcie „upośledzonych umysłowo” powstało dopiero na początku XX  
wieku i zastąpiło inne określenia, takie jak: głupcy, fajtlapy, niezdary czy  
nieudacznicy<sup>13</sup>. Można zatem powiedzieć, że historia upośledzenia umy-  
słowego jest krótka. Krótka jest zatem także historia ich dyskryminacji  
rozumianej jako dyskryminacja konkretnej, wyodrębnionej i nazwanej  
grupy osób. Jednak – jak się wydaje – nie sposób zaprzeczyć, że doświad-  
czali oni dyskryminacji jako jednostki, niekoniecznie przynależące do  
osobnej kategorii „upośledzonych umysłowo”<sup>14</sup>. Widać zatem, że mamy  
tu do czynienia z jakby podwójnym wykluczeniem: nie jesteśmy w stanie  
nawet precyzyjnie zbadać, w jakim stopniu osoby niepełnosprawne inte-  
lektualnie były dyskryminowane<sup>15</sup>.

Pomimo tych wszystkich trudności w niniejszym rozdziale zostanie  
podjęta próba przebadania historii (głównie historii Kościoła) i odnale-

<sup>10</sup> E. Zakrzewska-Manterys, *Upośledzeni umysłowo...*, s. 39.

<sup>11</sup> W XVII w. upośledzeni umysłowo po raz ostatni pojawiają się w kontekście  
„szaleńców”, potem są od nich oddzieleni, szaleńcami zostają nazwani wyłącz-  
nie chorzy psychicznie – zob. tamże, s. 39–40.

<sup>12</sup> A. Yong, *Theology and Down Syndrome: Reimagining Disability in Late Moder-  
nity*, Waco 2007, s. 28.

<sup>13</sup> E. Zakrzewska-Manterys, *Upośledzeni umysłowo...*, s. 45.

<sup>14</sup> Tamże, s. 52.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 41.

zienia w niej tego, co można by – bardziej lub mniej precyzyjnie – odnieść do osób niepełnosprawnych, szczególnie intelektualnie. A zatem poniższe poszukiwania nie będą skoncentrowane jedynie na wątkach opresyjnych, ale ukażą również tradycje wyzwalamy lub te, które po prostu możemy w taki wyzwalamy sposób interpretować. Należy raz jeszcze podkreślić, że celem tego rozdziału nie będzie obiektywna ocena (o ile taka w ogóle jest możliwa) tego, czy i na ile osoby niepełnosprawne były dyskryminowane, gdyż jest to zadanie dla historyków. Uważam jednak, że nawet jeśli dyskryminacja okazałaby się marginalna, zawsze była złem, o którym musimy pamiętać.

## 2.1. Pismo Święte

Aby zbadać stosunek Kościoła do osób z niepełnosprawnością, musimy rozpocząć od przebadania Pisma Świętego, a więc sięgnąć do samych źródeł Kościoła, zarówno w sensie historycznym – Kościół sięga swymi początkami do Nowego Testamentu, wtedy zostaje ustanowiony przez Chrystusa i objawiony przez Ducha (LG 2), jak i w sensie tego, co najgłębiej konstytuuje tożsamość Kościoła. Dla Kościoła nie ma bowiem ważniejszego tekstu, niż tekst Pisma, w którym żyje Boże objawienie.

To, co dziś nazywamy niepełnosprawnością, jest w wielu miejscach Pisma Świętego ukazane w sposób bardzo negatywny. Jednak pomimo tego Pismo Święte może i powinno być odczytane w sposób zbawczy dla osób niepełnosprawnych<sup>16</sup>. Skoro – jak wierzy Kościół – Biblia jest Słowem Bożym, tekstem natchnionym, niemożliwym wydaje się, aby mogła prowadzić do dyskryminacji kogokolwiek. Przyglądając się temu, w jaki sposób niepełnosprawność ukazywana jest w Piśmie Świętym, można dostrzec, jak pewne powszechne przekonania, które nadal przyczyniają się do marginalizowania czy wykluczania osób z niepełnosprawnością, wypływają z płytkiego odczytania Pisma Świętego. Problem nie leży jednak w samym Słowie Bożym, ale w jego powierzchownym odbiorze<sup>17</sup>.

Dlatego niniejszy podrozdział będzie różnił się znacząco od następnych podrozdziałów. Nie będzie on jedynie antologią cytatów biblijnych, które można w jakiś sposób odnieść do niepełnosprawności, ale będzie on również próbą odsłonięcia ogólnego przekonania dotyczącego niepełnosprawności w Piśmie Świętym i w pewnym sensie próbą obrony Biblii przed przypisaniem jej odpowiedzialności za dyskryminację osób niepeł-

<sup>16</sup> A. Yong, *The Bible, Disability, and the Church: A New Vision of the People of God*, Grand Rapids–Cambridge 2001, s. 17.

<sup>17</sup> Tamże.

nosprawnych. Zdaję sobie sprawę z tego, że moim badaniom od samego początku towarzyszy z góry ustalona teza, która będzie wpływać na dalszą interpretację: Słowo Boże nie może być opresyjne wobec nikogo. Jeśli bowiem wyrzekniemy się w Kościele Pisma Świętego, co nam pozostanie? Bezwzględne uznawanie autorytetu Pisma Świętego nie jest jednak równoznaczne z jego fundamentalistyczną lekturą. Przeciwnie, zakłada chęć jego prawdziwego zrozumienia, a tym samym posługiwanie się metodami, które pomogą oddzielić to, co w tym Słowie jest prawdziwie boskie, od tego, co ludzkie – co nie jest wyrazem Bożej woli<sup>18</sup>.

Należy podkreślić, że ta część niniejszego podrozdziału nie będzie więc miała charakteru ściśle historycznego, ale będzie raczej teologiczną interpretacją niepełnosprawności w Piśmie Świętym. Przedstawiona zostanie tu praca dokonana na tym polu przez teologów niepełnosprawności, czasem poddana krytyce i uzupełniona własnymi spostrzeżeniami.

### 2.1.1. Stary Testament

Chrześcijaństwo wyrasta z judaizmu. Dlatego nie można mówić o tradycji chrześcijańskiej, nie uwzględniając jej judaistycznych korzeni, przede wszystkim zaś pism Starego Testamentu, które dzięki ich włączeniu w chrześcijański kanon Pisma Świętego, stanowią tym samym własną tradycję chrześcijaństwa.

Stary Testament – podobnie jak całe Pismo Święte – daje dwuznaczny przekaz na temat niepełnosprawności. Z jednej strony ukazuje niepełnosprawność jako karę Bożą lub nieczystość, z drugiej zaś osoby z niepełnosprawnością często ukazywane są jako wybrańcy Boży. Na wstępie należy jednak zaznaczyć, że Pismo Święte Starego, jak i Nowego Testamentu, wydaje się nie mówić nic na temat niepełnosprawności intelektualnej, a dotyczy tylko tematu fizycznych „defektów”<sup>19</sup>.

W Starym Testamencie odnaleźć można silne tradycje mówiące o Bożej karze za grzech w postaci plag i chorób. Można wskazać liczne przykłady fragmentów biblijnych, które mówią o tym, że Bóg zsyła na ludzi – jako karę za ich występki – choroby i niepełnosprawności (Wj 9,14-16; Pwt 28,15-68). Szczególnie ciekawy fragment, bo odnoszący się wprost do osób, które nazywamy dziś niepełnosprawnymi, znajduje się w Księdze Kapłańskiej, w rozdziale 26 (wersety 15 i 16): „jeżeli będziecie gardzić moim ustawami, jeżeli będziecie się brzydzić moimi wyrokami, tak że nie

<sup>18</sup> Chodzi o oddzielenie wpływów kulturowych od oryginalnego przesłania Pisma, co w praktyce jest bardzo trudne do uchwycenia i w każdym poszczególnym przypadku może podlegać dyskusji.

<sup>19</sup> A. Yong, *Theology and Down Syndrome...*, s. 21.

będziecie wykonywać moich nakazów i złamiecie moje przymierze, to i Ja obejdę się z wami odpowiednio: ześlę na was przerażenie, wycieńczenie i gorączkę, które prowadzą do ślepoty i rujnują zdrowie”; a także w Księdze Powtórzonego Prawa 28,28: „Pan dotknie cię obłędem, ślepotą i niepokojem serca [podkr. – A.M.]”.

Warto wskazać równocześnie na tradycje obecne w Starym Testamencie, które stwierdzają, że choroby i cierpienia niekoniecznie zsyłane są przez Boga, a dobrobyt i powodzenie jest obecne zarówno w życiu sprawiedliwych, jak i grzeszników (Ps 73,2-5). Szczególnie nośne w tym kontekście jest przesłanie Księgi Hioba, które ukazuje, że cierpienie nie jest prostą odpłatą za grzech oraz że nie wiemy, dlaczego sprawiedliwego spotyka zło<sup>20</sup>.

Również tradycja prorocka podważa takie proste myślenie o chorobie i niepełnosprawności jako karze za grzech. Prorocy rozróżniają pomiędzy „słabymi”, a „bezbożnymi”, którzy cierpią na skutek ich grzechów. W przeciwieństwie do tradycji kapłańskiej, wykluczającej w pewnym stopniu niepełnosprawnych fizycznie ze społeczności wierzących, u proroków osoby niepełnosprawne są ogarnięte Bożą obecnością i troską. Na tej podstawie można zatem wysnuć wniosek, że – jak pisze małżeństwo Tataryn – nie trzeba pokonywać niepełnosprawności, aby być wcielonym do wspólnoty<sup>21</sup>. Być może więc fragmenty mówiące o karze w postaci nie-

<sup>20</sup> S. Potocki, *Księgi mądrościowe ST*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 442–445; J.B. Metz, *Teologia wobec cierpienia...*, s. 33. Niektórzy twierdzą jednak, że łączność grzechu z chorobą nie została do końca pokonana w Księdze Hioba. Przyjaciele Hioba, zgodnie z ówczesnymi przekonaniami, oskarżają go o popełnienie grzechu. Twierdzą, że Bóg ześlął na niego nieszczęście w postaci choroby jako karę za dokonane występki. Choć w swojej ostatniej przemowie do przyjaciół Hioba Bóg gani ich za to, że nie mówią o Nim [sic!] prawdy (Hi 42,7), tym samym sugerując, że kłamstwem jest łączenie boskiego działania z karą za grzech w postaci choroby, ostatecznie jednak przywraca niewinnego Hioba do zdrowia i dobrobytu materialnego. Bóg tym samym zdaje się więc potwierdzać łączność grzechu i choroby/niepełnosprawności: „Hiob był niewinny, więc cierpiał niesprawiedliwie i dlatego Bóg musiał [...] go pobłogosławić – i dokładnie tak się stało. Nie trzeba mówić, że takie odczytanie obwinia za niepełnosprawność wprost osobę, która ją ma” – A. Yong, *The Bible, Disability, and the Church...*, s. 37. Na temat Księgi Hioba zob. również tamże, s. 35–40. Yong proponuje – za Rebeccą Raphael – inny, wyzwalający sposób odczytania Księgi Hioba, zwracając uwagę na niestereotypowe spojrzenie na monstrialność. Potwory ukazywane są jako najwspólniejsze i olśniewające dzieło Boga, dzięki czemu również ludzkie niepełnosprawne (monstrialne) ciała zostają dowartościowane – zob. tamże, s. 39–40; por. Hi 41.

<sup>21</sup> M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability: A Theology for Embracing Difference*, New York 2013, s. 38–39.

pełnosprawności zsyłanej przez Boga należy rozumieć jako wyraz mentalności żydowskiej, która źródło wszystkiego chciała widzieć w Bogu lub też zasada prostej odpłaty (retrybucji) rozumiana powinna być jako pewien przejściowy etap kształtowania się poglądów na temat przyczyn cierpienia w świecie<sup>22</sup>.

Bóg Izraela przedstawiony jest nie tylko jako ten, który troszczy się o niepełnosprawnych, ale także jako ten, który ma moc ich uzdrawiać. Jednak w opozycji do uzdrowieńczych kultów pogańskich, Izrael traktował chorobę i niepełnosprawność jako narzędzie Boga. W czasach ostatecznych miało zaś dokonać się wyzwolenie z chorób i niepełnosprawności (Iz 29,18; 35,5-6), choć w Piśmie znajdziemy także teksty mówiące o włączeniu do eschatologicznego Królestwa Boga niepełnosprawnych, bez konieczności ich uzdrowienia (Jr 31,8; Mi 4,6-7; Iz 33,23b). Jak zwraca uwagę Amos Yong, choć takie słowa – o Bogu, który ma moc uzdrawiać – przez wiele stuleci były pocieszeniem i źródłem nadziei, podtrzymywały jednak ideę, że niepełnosprawni są „wybrakowani” i muszą być uzdrowieni, aby uczestniczyć w chwale nieba<sup>23</sup>.

Zwróćmy także uwagę na fakt, że obecna w Starym Testamencie koncepcja łączenia niepełnosprawności z grzechem nie była oryginalnym pomysłem judaizmu. Myślenie o niepełnosprawności jako karze od Boga za grzech było rozpowszechnione na starożytnym Bliskim Wschodzie. W Mezopotamii, Babilonii i Egipcie, a później także w Grecji i Rzymie niepełnosprawność była złym znakiem, wynikiem działania złego ducha czy karą zsyłaną przez bogów<sup>24</sup>. Być może więc autorzy biblijni przejęli powszechny wówczas (quasi-naukowy?) pogląd na niepełnosprawność jako karę za grzech, co można by uznać po prostu za wpływ ówczesnej kultury na Biblię, a nie za objawione Słowo Boże? Być może jest jednak tak, że Stary Testament po prostu nie daje jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o przyczyny choroby, niepełnosprawności czy cierpienia, które czasem – jak uczy nas zwykłe życiowe doświadczenie – mogą być wynikiem osobistej winy<sup>25</sup>.

Przekonanie o łączności grzechu i choroby/niepełnosprawności swój wyraz znalazło w prawie czystości, które nie dopuszczało do służby litur-

<sup>22</sup> Por. W. Popielewski, *Miedzy kruchoscia a wielkoscia czlowieka. Refleksje Syracha nad tajemnica ludzkiego istnienia*, „Verbum Vitae” 15 (2009), s. 70-76.

<sup>23</sup> A. Yong, *Theology and Down Syndrome...*, s. 24.

<sup>24</sup> M. Garbat, *Historia niepełnosprawności. Geneza i rozwój rehabilitacji, pomocy technicznych oraz wsparcia osób z niepełnosprawnościami*, Gdynia 2015, s. 27; T. Reynolds, *Vulnerable Communion: A Theology of Disability and Hospitality*, Grand Rapids 2008, s. 36; A. Yong, *Theology and Down Syndrome...*, s. 28-29.

<sup>25</sup> To, w jaki sposób interpretować niepełnosprawność (czy jest karą za grzech/konsekwencją grzechu etc.) zostało przedstawione już w rozdziale 1.

gicznej osób, które miałyby jakąkolwiek skazę<sup>26</sup>: „Tak mów do Aarona: Ktokolwiek z potomków twoich według ich przyszlých pokoleń będzie miał jakąś skazę, nie będzie mógł się zbliżyć, aby ofiarować pokarm swego Boga. Żaden człowiek, który ma skazę, nie może się zbliżyć – ani niewidomy, ani chromy, ani mający zniekształconą twarz, ani kaleka, ani ten, który ma złamaną nogę albo rękę, ani garbaty, ani niedorozwinięty, ani ten, kto ma bielmo na oku, ani chory na świerzb, ani okryty liszajami, ani ten, kto ma zgniecione jądra. Żaden z potomków kapłana Aarona, mający jakąś skazę, nie będzie się zbliżał, aby złożyć spalaną ofiarę Panu. On ma skazę – nie będzie się zbliżał, aby ofiarować pokarm swego Boga. Jednakże wolno mu jeść pokarm swego Boga, zarówno święty, jak i najświętszy. Tylko nie będzie podchodził do zasłony i nie będzie się zbliżał do ołtarza, bo ma skazę. Nie będzie bezcześcił moich świętości, bo Ja, Pan, jestem tym, który je uświęca! [podkr. – A.M.]” (Kpł 21,17-23).

Jednakże niektórzy badacze podają w wątpliwość samo interpretowanie stanu nieczystości jako równoznacznego ze stanem grzechu<sup>27</sup>. Oczywiście nie rozwiązuje to całkowicie problemu interpretacji powyższego fragmentu, ale zdecydowanie osłabia jego negatywny wydźwięk. Można więc powiedzieć, że wprowadzie osoby niepełnosprawne nie były dopuszczone do sprawowania czynności kapłańskich, nie było to jednak związane z tym, iż jako naznaczone niepełnosprawnością (upośledzeniem) pozostawały w stanie grzechu.

Wracając do samego tekstu, warto zwrócić uwagę na fakt, że pomimo braku możliwości sprawowania czynności kapłańskich, niepełnosprawny kapłan nie był zupełnie wykluczony ze wspólnoty, gdyż mógł spożywać pokarmy składane w ofierze. Znajdował się zatem w lepszej sytuacji niż (pełnosprawny) kapłan w stanie nieczystości, który nie tylko nie mógł sprawować czynności kapłańskich, ale nawet spożywać ofiar pokarmowych. Niektórzy zwracają też uwagę, że być może przepis ten był dyskryminujący dla niepełnosprawnych fizycznie, jednak nie wpływał na funkcjonowanie kapłanów z niepełnosprawnością intelektualną, których „deficyty” nie były tak łatwo zauważalne, a nawet osób niesłyszących<sup>28</sup>. Przede wszystkim trzeba zaś pamiętać, że przepisy kapłańskie nie dotyczą natury ludzkiej, ale mówią o Izraelu jako społeczności kultycznej: określają, kto w pełni może uczestniczyć w kulcie<sup>29</sup>, co nie jest równoznaczne

<sup>26</sup> Por. T. Reynolds, *Vulnerable Communion...*, s. 36; M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability...*, s. 33; B. Cooper, *The Disabled God*, „Theology Today” 49 (1992), s. 173.

<sup>27</sup> E. Johnson, *Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints*, New York–London 2003, s. 163–165.

<sup>28</sup> M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability...*, s. 32–33; A. Yong, *The Bible, Disability, and the Church...*, s. 19.

<sup>29</sup> M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability...*, s. 32.



z uznaniem, że osoba niemogąca uczestniczyć w kulcie jest kimś gorszym, choć bezsprzecznie mogą rodzić takie skojarzenia, szczególnie biorąc pod uwagę stwierdzenie, że osoby te „bezcieszczą świętości Pana”.

Amos Yong zwraca również uwagę na fakt, że rozdziały 21–22 Księgi Kapłańskiej zawierają bardzo wiele przepisów i przewidują wiele sytuacji, które wykluczają uczestnictwo w kulcie, takich jak chociażby dotknięcie zwłok zmarłego. Nie jest więc tak, że jedynym wykluczającym ze wspólnoty kultycznej czynnikiem była niepełnosprawność<sup>30</sup>.

Ponadto należy podkreślić, że późniejsza tradycja Starego Testamentu – w związku ze zmianą sytuacji Narodu Wybranego spowodowaną wygnaniem – przeformułowuje znaczenie prawa czystości, podkreślając, że kult powinien być sprawowany przez człowieka nieskazitelnego moralnie, nie zaś przez kogoś, kto spełnia takie czy inne wymogi „formalne”. Świadcstwo tego odnajdujemy szczególnie w Psalmie 15 i 24<sup>31</sup>. Można zatem stwierdzić, że prawo czystości było raczej wynikiem pewnych czyisto ludzkich ustaleń dyscyplinarnych, niż niezmienną wolą Boga. Takie przekonanie potwierdza fakt, że – w późniejszym czasie – również Jezus przeformułowuje znaczenie prawa czystości.

Patrzac zaś z perspektywy czysto praktycznej, zakaz pełnienia czynności kapłańskich przez osoby, które cierpiały z powodu jakichś fizycznych niedomagań, mógł być dla nich prawdziwie zbawienny. Choroba/niepełnosprawność zwalniała z obowiązku pracy, która być może była ponad ich siły. Zbeczeszczenie świętości Pana mogłoby być zatem rozumiane jako brak możliwości wypełnienia w pełni przepisów dotyczących sposobu składania ofiar i wykonywania czynności kapłańskich. Być może więc tekst ten nie jest aż tak opresyjny, jak mógłby się wydawać na pierwszy rzut oka.

Stary Testament ukazuje nam jednak również inne oblicze osób z niepełnosprawnością: nie są oni tymi, którzy są w jakiś sposób złączeni z grzechem czy niegodni reprezentowania ludu Bożego, ale wręcz przeciwnie – są jego przywódcami i osobami otaczanymi wyjątkowym szacunkiem. Taką postacią jest na przykład Jakub, który po tym, jak doznał wywichnięcia stawu biodrowego, zostaje patriarchą, a jego niepełnosprawność staje się częścią historii Narodu Wybranego<sup>32</sup>. Również Mojżesz, pomimo braku umiejętności sprawnego wysławiania się, został wybrany przez Boga i stał się przywódcą Izraelitów<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> A. Yong, *The Bible, Disability, and the Church...*, s. 19.

<sup>31</sup> D. Bergant, “Come, let go up to the mountain of the Lord” (Isa 2:3). *Biblical Reflection on the Question of Sacramental Access*, w: *Developmental Disabilities and Sacramental Access. New Paradigms for Sacramental Encounters*, red. E. Foley, Collegeville 1994, s. 23–27.

<sup>32</sup> B. Hedges-Goettl, *Thinking Theologically About Inclusion*, „Journal of Religion, Disability & Health” 6,4 (2002), s. 19; por. A. Yong, *The Bible, Disability, and the Church...*, s. 30–32.

<sup>33</sup> M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability...*, s. 34.



W tym kontekście ciekawą postacią jest także Meribbaal – wnuk króla Saula, syn Jonatana, chromy na obie nogi. Gdy Meribbaal był pięcioletnim chłopcem, jego opiekunka na wieść o śmierci Saula i Jonatana, chwyciła chłopca i rzuciła się do ucieczki. Chłopiec upadł i od tej pory był kaleki (por. 2 Sm 4,4). Choć z jednej strony jego wypadek można interpretować jako karę, która spadła na dziecko za grzechy ojca i dziadka, z drugiej strony taką interpretację – zdaniem niektórych – uniemożliwia fakt, iż Dawid traktuje go jak równego i czuje się za niego odpowiedzialny. Pomimo swojej niepełnosprawności Meribbaal jest czynny seksualnie (ma syna) i akceptowany takim, jakim jest (por. 2 Sm 9,7). Zwróćmy uwagę, że nawet nazywanie przez Meribbaala siebie samego „zdechłym psem” (2 Sm 9,8), może być złagodzone przez fakt, że tak samo określa siebie Dawid (1 Sm 24,15)<sup>34</sup>.

Ponadto Stary Testament czasem sugeruje, że wprowadzić niepełnosprawność powodowana jest przez Boga, ale niekoniecznie jest ona karą za grzechy, co raczej wyrazem jego tajemniczej woli<sup>35</sup>. Bóg w następujący sposób przemawia do Mojżesza: „Kto dał człowiekowi usta? Kto czyni go niemym albo głuchym, widzącym albo niewidomym, czyż nie Ja, Pan?” (Wj 4,11).

Pomimo pewnego izolowania osób z niepełnosprawnością od reszty społeczności i niejednoznacznego rozumienia jej przyczyn, Stary Testament niesie jednak równocześnie mocne przesłanie, że Bóg opiekuje się najsłabszymi (w tym jednostkami ułomnymi) i nakłada obowiązek troszczenia się o nich na silniejszych członków społeczności. Przekonanie, że każdy człowiek – nawet najbardziej kaleki – został stworzony na obraz Boży, leżało w centrum Prawa żydowskiego, w związku z tym zakazywano eliminacji słabszych jednostek, na przykład zabijania zniekształconych noworodków<sup>36</sup>. Bez względu na wszystko, człowiek ten miał prawo do życia i opieki.

Podsumowując niniejszą część, należy podkreślić, że nowe odczytanie Starego Testamentu proponowane przez niektórych teologów niepełnosprawności pozwala zerwać z tradycyjnymi interpretacjami, które rysowały wyłącznie negatywny obraz niepełnosprawności w tekstach starotestamentalnych. Pozwala również podważyć upraszczającą tezę, jakoby Stary Testament cechował się negatywnym stosunkiem do niepełnosprawności (ukazując ją jako Bożą odpłatę za grzech), który został przełamany dopiero przez orędzie Jezusa w Nowym Testamencie<sup>37</sup>. Współczesne osiągnie-

<sup>34</sup> Tamże, s. 40; A. Yong, *The Bible, Disability, and the Church...*, s. 32–34.

<sup>35</sup> Tenże, *Theology and Down Syndrome...*, s. 22.

<sup>36</sup> M. Garbat, *Postawy społeczne wobec osób z niepełnosprawnością w epoce starożytnej*, „Rozprawy Społeczne” 7,1 (2013), s. 25.

<sup>37</sup> S. Kabue, *Persons with Disabilities in Church and Society: A Historical and Sociological Perspective*, w: *Disability, Society and Theology. Voices from Africa*, red. S. Kabue, E. Mombo, J. Galgalo, C.B. Peter, Limuru 2011, s. 11–12. Takie tendencje – stawiające Stary i Nowy Testament w opozycji – są niezwykle niebezpieczne

nięcia biblijne i uwzględnienie całości starotestamentalnego przekazu pozwala nam dostrzec, że również Stary Testament może nieść pozytywne i pełne nadziei przesłanie dla osób niepełnosprawnych<sup>38</sup>.

### 2.1.2. Nowy Testament

Podobnie jak Stary Testament, również pisma nowotestamentalne wydają się charakteryzować pewną ambiwalencją w podejściu do niepełnosprawności. Jezus, głosząc nadejście Królestwa Bożego, włącza do wspólnoty z Bogiem wszystkich. Jednak szczególnie uprzywilejowane miejsce w Królestwie rezerwuje dla najsłabszych, najmniejszych, marginalizowanych, a zatem dla chorych, niepełnosprawnych, dzieci, a nawet grzeszników. Tym samym osoby niepełnosprawne stają się szczególnym obiektem troski i zainteresowania Chrystusa<sup>39</sup>, co wyraża się najdobitniej w ich uzdrawianiu.

Często wskazuje się jednak, że narracje o uzdrowieniach sugerują pewne fałszywe – w ocenie teologów niepełnosprawności – założenia. Opisy uzdrowień niejednokrotnie wskazują na łączność grzechu i niepełnosprawności, a także zdają się przedstawiać niepełnosprawność jako coś złego, czego należy się koniecznie pozbyć – niepełnosprawny musi zostać „naprawiony”. Ponadto, biblijne narracje wskazując na rolę wiary uzdrawianego, zdają się sugerować, że prawdziwie wierzący są uzdrawiani, zaś ci, którzy nie są uzdrawiani widocznie wierzą za słabo<sup>40</sup>. Sharon Betcher twierdzi wręcz, że tradycyjna interpretacja narracji o uzdrowieniach zamieniła je w „teksty terroru”<sup>41</sup>. Przyjrzyjmy się zatem bliżej biblijnym narracjom o uzdrowieniach, które rzekomo niosą opresyjne przesłanie wobec osób niepełnosprawnych.

---

i zapominają o tym, że Jezus wyrasta z tradycji prorockiej Starego Testamentu. Skoro w Starym Testamencie istniały przekazy, które nie łączyły jednoznacznie cierpienia/niepełnosprawności z osobistym grzechem (Hi), nauczanie Jezusa powinno być odczytywane jako kontynuacja tych tendencji obecnych w samym judaizmie – por. E. Johnson, *Truly Our Sister...*, s. 181.

<sup>38</sup> Por. A. Yong, *The Bible, Disability, and the Church...*, s. 46–47.

<sup>39</sup> Por. M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability...*, s. 42.

<sup>40</sup> K. Black, *A Healing Homiletic: Preaching and Disability*, Nashville 1996, s. 23, 26, 52.

<sup>41</sup> S. Betcher, *Spirit and the Politics of Disablement*, Minneapolis 2007, s. 70, 76. Pojęcie „teksty terroru” w ramach feministycznego czytania Biblii ukuła Phyllis Trible – zob. P. Trible, *Texts of Terror. Literary-Feminist Reading of Biblical Narratives*, Philadelphia 1984.

W Ewangelii Janowej słyszymy, jak Jezus mówi do uzdrowionego z paraliżu człowieka: „Oto wyzdrowiałeś. Nie grzesz już więcej, aby ci się coś gorszego nie przydarzyło” (J 5,14), nie pozostawiając – jak się zdaje – wątpliwości co do tego, że grzech i choroba pozostają ze sobą w ścisłym związku (por. Łk 5,18-26). Czy jednak wypowiedzi Jezusa nie możemy zinterpretować w inny sposób? Czy Jezus nie poucza tym samym, że czymś gorszym są konsekwencje osobistego grzechu człowieka niż choroba czy niepełnosprawność, która spotyka go w życiu z nieznanego powodu? Przecież w tej samej Ewangelii uczniowie Jezusa, widząc człowieka niewidomego od urodzenia, pytają: „kto zgrzeszył, że się urodził niewidomym – on czy jego rodzice?” (J 9,2). Jezus jednak nie przychyła się do żadnej z wersji.

Teologowie niepełnosprawności często zwracają uwagę właśnie na ten fakt – iż Ewangelia nie jest konsekwentna w utożsamianiu niepełnosprawności z grzechem, dając tym samym podstawę do przeciwstawnych interpretacji<sup>42</sup>. Być może najprostszym i zgodnym z niejednoznacznością ewangelicznych opisów byłoby stwierdzenie, że niepełnosprawność czy choroba czasem bywa wynikiem grzechu – osobistego lub cudzego, lecz nie zawsze tak jest. Można odnieść wrażenie, że zaprzeczanie – co czyni większość teologów niepełnosprawności – iż niepełnosprawność może być wynikiem ludzkiego grzechu, jest zaklinaniem rzeczywistości. Najprostsza obserwacja świata uczy, że ludzki grzech może dawać efekty w postaci niepełnosprawności – swojej lub cudzej.

Nawet jeśli niepełnosprawność nie jest wynikiem grzechu (własnego lub drugiej osoby), czy nie jest jednak ostatecznie pewnego rodzaju niedoskonałością, brakiem<sup>43</sup>, czymś, co powinno być pokonane, uzdrowione? Jak pogodzić twierdzenie prezentowane przez większość teologów niepełnosprawności, że niepełnosprawność sama w sobie niekoniecznie musi być czymś złym, nie jest „defektem” ciała, który musi zostać naprawiony, z faktem licznych uzdrowień dokonywanych przez Jezusa? Nie mamy wprawdzie pewności, że Jezus uzdrowił każdego niepełnosprawnego, jaki stanął na Jego drodze<sup>44</sup>, mamy jednak opisy uzdrowień ludzi z bardzo wielu

<sup>42</sup> Nancy Eiesland twierdzi, że nauczanie Jezusa równocześnie wspiera myślenie o łączności grzechu i niepełnosprawności oraz je podważa – por. N. Eiesland, *The Disabled God: Toward a Liberatory Theology of Disability*, Nashville 1994, s. 70–75.

<sup>43</sup> KKK, opisując taki stan rzeczy, posługuje się kategorią „zła fizycznego”, która dobrze oddaje ten sposób myślenia o niepełnosprawności jako czymś, co nie jest wynikiem zła moralnego, ale pewną „naturalną” niedoskonałością stworzenia, która ostatecznie powinna być wydoskonalona (por. KKK 310,311). Wątki te powrócą jeszcze w rozdziale 6.

<sup>44</sup> Na marginesie dodajmy, że Jennie Weiss Block twierdzi, iż Jezus uzdrowił tylko niektórych spośród napotkanych przez Niego podczas swojego ziemskiego

chorób i dolegliwości, takich jak: brak wzroku, słuchu, paraliż, trąd. Czy zatem możemy twierdzić, że na przykład brak któregoś zmysłu nie jest niczym złym, skoro Jezus uzdrawiał ślepych i głuchych?

Próbując odpowiedzieć na to pytanie, teologowie niepełnosprawności podkreślają, że musimy koniecznie zwrócić uwagę na kontekst kulturowy, w którym Jezus dokonywał uzdrowień, aby dobrze uchwycić różnicę pomiędzy ówczesną a dzisiejszą sytuacją chorych i niepełnosprawnych. Podstawową wartością dla ludzi żyjących w I wieku była kwestia przynależności do wspólnoty, społeczeństwa, zaś choroba czy niepełnosprawność uniemożliwiała pełne uczestnictwo w życiu społecznym. Dziś, gdy cenimy niezależność i aktywność, niepełnosprawność postrzegana jest przez ich pryzmat – jako uniemożliwiająca samodzielność, niezależność i działanie. W kontekście biblijnym brak słuchu czy wzroku nie oznaczał braku możliwości działania, ale brak możliwości bycia we wspólnocie<sup>45</sup>. Z tego powodu uzdrowienia Jezusa muszą być rozumiane jako działania mające na celu przywrócenie jednostki społeczeństwu, ponowne włączenie jej w sieć społecznych relacji<sup>46</sup>. Celem uzdrowień dokonywanych przez Jezusa jest zatem możliwość życia z innymi<sup>47</sup>. Wydaje się zaś, że dzisiaj uzdrowienie często ma prowadzić do czegoś zgoła przeciwnego – do niezależności od innych, oddalenia. W dzisiejszym świecie może okazać się jednak, że brak któregoś zmysłu nie wyklucza nas ze wspólnoty, dlatego – w myśl logiki, że uzdrowienie jest potrzebne do przywrócenia jednostki wspólnocie – może okazać się niepotrzebne.

Czytając jednak nowotestamentalne opisy uzdrowień, widzimy ponadto, że uzdrowienie idzie najczęściej w parze z silną wiarą, co mogłoby sugerować, że osoby niepełnosprawne (skoro nadal nimi są) nie posiadają wystarczającej wiary do uzdrowienia. W wielu miejscach Ewangelii Jezus stwierdza jasno, że to wiara konkretnego człowieka (czasem samego chorego, czasem osób mu bliskich) doprowadziła do uzdrowienia. Zwróćmy

---

życia. Bazując na danych z Ewangelii, wylicza, że było to na pewno ok. 13–14 osób – zob. J. Weiss Block, *Copious Hosting...*, s. 103–105.

<sup>45</sup> K. Black, *A Healing Homiletic...*, s. 46.

<sup>46</sup> Tamże, s. 12, 52.

<sup>47</sup> Niektórzy teologowie twierdzą wręcz, że Jezus przywraca chorego/niepełnosprawnego do społeczności już poprzez publiczne ogłoszenie odpuszczenia mu grzechów, zanim dokona się cud fizycznego uzdrowienia. Ich rozumowanie opiera się na tym, że w ówczesnym społeczeństwie niepełnosprawność rozumiana była jako wynik osobistego grzechu (lub grzechu rodziców), przez co osoba z niepełnosprawnością była napiętnowana jako grzesznik. Jezus, odpuszczając winy, przywraca więc chorego społeczności, dla której nie jest on już dłużej grzesznikiem – por. interpretację Mk 2,1–12 przedstawioną przez A. Berinyuu, *Healing and Disability*, „International Journal of Practical Theology” 8 (2004), s. 207.

jednak uwagę, że nie zawsze tak jest. W przypadku uzdrowienia niewidomego, opisanego w Ewangelii Jana w rozdziale 9, niewidomy najpierw zostaje uzdrowiony i to staje się powodem wiary w Jezusa. Bóg może zatem dać znak, aby wzbudzić wiarę lub ją wzmocnić<sup>48</sup>.

Czy zatem można jednoznacznie stwierdzić, że brak uzdrowienia musi oznaczać brak (wystarczającej) wiary albo że silna wiara jest konieczna do uzdrowienia? Wydaje się, że nie. Jedno zdaje się jednak pewne: ważniejsza niż zdrowie czy cielesna integralność jest nasza wiara i wierność Bogu, gdyż sam Jezus mówi, że lepiej nie mieć ręki, nogi czy oka, ale być zbawionym (Mk 9,42-50). Być może w ewangelicznych opisach uzdrowień, gdy Jezus rozpoczyna od pytania o wiarę, chodzi tak naprawdę o ukazanie właściwej hierarchii: ważniejsze jest to, aby człowiek uwierzył, niż żeby został uzdrowiony.

Być może podobnie jest w przypadku ewangelicznych opisów, w których dokonuje się najpierw odpuszczenie grzechów. Nie chodzi zawsze o proste działanie przyczynowo-skutkowe: „z powodu grzechu jesteś chory/niepełnosprawny, a zatem usuwając przyczynę usuwam też skutek”. Być może również w tych przypadkach chodzi o ukazanie hierarchii: ważniejsze niż odzyskanie zdrowia jest to, aby grzechy zostały odpuszczone.

Warto jednak podkreślić, że osoby niepełnosprawne lub ich bliscy nie-rzadko doświadczają oskarżeń o grzech (który jest rzekomo przyczyną niepełnosprawności) lub o brak silnej wiary (co skutkuje brakiem uzdrowienia)<sup>49</sup>. Nie wydaje się jednak, że winę za taki stan rzeczy ponosi Ewangelia, problemem są raczej jej nadinterpretacje oparte na fałszywej logice automatycznej Bożej odpłaty<sup>50</sup> i przekonaniu, że niepełnosprawność

<sup>48</sup> Por. K. Black, *A Healing Homiletic...*, s. 57.

<sup>49</sup> A. Berinyuu, *Healing and Disability...*, s. 208.

<sup>50</sup> Nowy Testament zrywa (czego dokonuje już również częściowo Stary Testament) z myśleniem, że Bóg darzy szczęściem sprawiedliwych, zaś zsyła zło na grzeszników, co najdobitniej oddają słowa z Ewangelii według św. Mateusza 5,44-45: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują; tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie; ponieważ On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych”. Ostatecznym potwierdzeniem faktu, że Bóg kieruje się zupełnie inną logiką, jest haniebna śmierć „jedynego sprawiedliwego” – Jezusa. Logika, że Bóg działa na korzyść jednych osób, a nie działa, pozostawia ich „samym sobie” lub wręcz karze (sic!) inne osoby, oparta jest na interwencjonistycznym rozumieniu działania Boga, to znaczy na wizji Boga jako oddalonego od świata, który od czasu do czasu interweniuje z zewnątrz w jego historię, szczególnie poprzez cuda. Jak się wydaje, zerwanie z takim myśleniem w teologii jest absolutnie konieczne i byłoby szczególnie owocne dla teologii niepełnosprawności organicznie związanej z pytaniem o ludzkie cierpienie – por. D. Edwards, *Jak działa Bóg?*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2013;

musi zostać pokonana, bo jest obiektywnym złem. A zatem to nie Pismo Świąte jest opresyjne wobec osób niepełnosprawnych, jednak tradycja odczytywania pewnych tekstów może być opresyjna.

Teologowie niepełnosprawności podkreślają, że w Nowym Testamencie pojawia się także bardzo problematyczne połączenie niepełnosprawności z działaniem złego ducha (Mt 4,24; 8,16; Mk 1,32-34; Łk 7,21; Dz 8,7)<sup>51</sup>. Również sam Jezus wydaje się przychylić do takiej opinii, a przynajmniej nie podważa tej przeważającej opinii na ten temat<sup>52</sup>. Nietrudno wyobrazić sobie, jakie konsekwencje może przynieść utożsamienie niepełnosprawności z działaniem demona, czy wręcz opętaniem, dla osób niepełnosprawnych. Rozumowanie autorów biblijnych opiera się jednak w tym miejscu na prostej i słusznej logice, że zło nigdy nie pochodzi od Boga, a jest wynikiem ludzkiego grzechu lub grzechu innych wolnych stworzeń (demonów). Skoro dla ówczesnych ludzi niepełnosprawność była jednoznacznie złą, jej przyczyn doszukiwali się właśnie w grzechu (ludzi lub demonów), a rozwiązanie problemu widzieli w uzdrowieniu osoby niepełnosprawnej. Dziś jednak dostrzegamy, że sama niepełnosprawność (precyzyjniej: upośledzenie) często nie jest obiektywnym złem, a właściwym rozwiązaniem jest nie tyle „naprawienie uszkodzonego ciała”, co nawrócenie społeczeń-

---

H. Reinders, *Disability, Providence, and Ethics. Bridging Gaps, Transforming Lives*, Waco 2014.

<sup>51</sup> A. Yong, *Theology and Down Syndrome...*, s. 26.

<sup>52</sup> Niektórzy twierdzą, że Jezus, choć znał prawdę, iż niepełnosprawność nie wynika z bezpośredniego działania złego ducha, musiał dopasować się do świadomości odbiorców swojego przesłania o zbawieniu. Inna teza dotycząca działalności Jezusa wobec osób niepełnosprawnych głosi, że również on sam podlegał prawdziwie ludzkiemu rozwojowi, dlatego wzrastał w rozumieniu pewnych kwestii. Jego wzrostowi w rozumieniu niepełnosprawności dowodzi fakt, że w późniejszym okresie swojej działalności (biorąc pod uwagę chronologię synoptyków) zawsze pytał osobę z niepełnosprawnością, czy chce być uzdrowiona, a nie przyjmował automatycznie, iż niepełnosprawność jest zawsze złem (jak czynił to prawdopodobnie wcześniej) – por. J. Gillibrand, *Disabled Church – Disabled Society: The Implications of Autism for Philosophy, Theology and Politics*, London 2010, s. 116, 122. Obie te tezy wydają się jednak nie do końca słuszne. Pierwsza nie bierze pod uwagę faktu, że Jezus niejednokrotnie przełamywał utarte myślenie swoich uczniów, choć nie da się również zaprzeczyć temu, że niejednokrotnie dopasowywał się do mentalności swoich odbiorców, aby zostać zrozumianym. Dlatego trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, jak wyglądało to w tym konkretnym przypadku. Z kolei teza głosząca rozwój Jezusa jest ogólnie godna uwagi i interesująca. Wątpliwość rodzi się jednak co do tego, czy ów rozwój „poglądów” następował jeszcze podczas publicznej działalności? Czy jednak nie zakończył się wcześniej – na etapie przygotowania? Czy byłoby to równoznaczne z tym, że Jezus rozpoczął publiczną działalność nie do końca przygotowany, bez ugruntowanych poglądów w pewnych kwestiach?



stwa, które musi nauczyć się przyjmować tę inność i dawać przystęp do wspólnoty osobom niepełnosprawnym. A zatem również w tym wypadku nie powinniśmy po prostu oceniać jako opresyjnego jakiegoś fragmentu biblijnego, ale zaważać o jego właściwą interpretację.

Pewną ambiwalencją w stosunku do osób niepełnosprawnych cechuje się również perykopa z Ewangelii według św. Łukasza 14,12-24. Jezus nakazuje w niej swoim uczniom, aby na urządzone przyjęcia zapraszali tych, którzy nie mogą w zamian nic zaoferować: ubogich, ułomnych, chromych i niewidomych. Jak zwraca uwagę Amos Yong, przesłanie tego fragmentu biblijnego jest takie, że osoby niepełnosprawne z jednej strony są godne bycia na uczcie, nie potrzebują uzdrowienia, by tam być, ale z drugiej zaś są one przedstawiane w tej perykopie jako goście „drugiego gatunku”<sup>53</sup>. Można jednak zapytać: jak inaczej Jezus miał przekazać swoim uczniom prawdę o tym, że dla Boga liczy się każdy człowiek i każdy jest godny bycia zaproszonym na Jego ucztę, jeśli nie posługując się obrazem tych, którzy w ówczesnym świecie byli najbardziej wykluczeni (niewidomi, chromi, ułomni...), a jednak zostali zaproszeni? Również tutaj musimy zachować najgłębsze przesłanie tego fragmentu, a nie koncentrować się na użytych obrazach, które choć wpływają na nasze myślenie o niepełnosprawności, muszą zostać pozbawione dyskryminującego potencjału poprzez ich właściwą interpretację.

Warto również zwrócić uwagę na fakt, że – jak pisze Marcin Garbat – „we wszystkich państwach antycznych ślepotę uznawano z najcięższe kalectwo”<sup>54</sup>. A zatem teksty biblijne mówiące o trosce Boga czy uzdrowieniach niewidomych mają jednoznaczne przesłanie: Bóg przyjmuje i troszczy się o najbardziej odrzuconych przez świat.

W kontekście odszukiwania dyskryminującego charakteru tekstów Pisma Świętego, często wskazuje się również, że w Biblii zawarta jest idea cnotliwego cierpienia jako „powołania” niepełnosprawnych (2 Kor 12,7-10)<sup>55</sup>. Nowy Testament ostrzega także, co może stać się z tymi, którzy nie przyjmują pokornie cierpienia (Hbr 12,12-13: „chromy pobłądzi”)<sup>56</sup>. Należy jednak stwierdzić, że jak wspomniano tu już wielokrotnie, niepełnosprawność wcale nie musi być równoznaczna z cierpieniem, a tym samym biblijne fragmenty mówiące o konieczności przyjmowania cierpienia, nie muszą dotyczyć osób niepełnosprawnych. Tak jak i we wcześniejszych przypadkach, problemem nie jest sam tekst Pisma Świętego, ale jego (nad-)interpretacja w stosunku do osób z niepełnosprawnością – sugerowanie, że ich obowiązkiem jest pokorne przyjęcie cierpienia, zamiast realnej pomo-

<sup>53</sup> A. Yong, *Theology and Down Syndrome...*, s. 27.

<sup>54</sup> M. Garbat, *Historia niepełnosprawności...*, s. 35.

<sup>55</sup> N. Eiesland, *The Disabled God...*, s. 72.

<sup>56</sup> A. Yong, *Theology and Down Syndrome...*, s. 27.



cy, która to cierpienie mogłaby znieść lub ograniczyć. Zresztą zasada ta powinna dotyczyć wszystkich cierpiących, którym najpierw powinno się udzielić wszelkiej możliwej pomocy, zanim zawyrokuje się o ich powołaniu do cierpienia. Nie chcę jednak wywoływać tu wielkiego tematu związanego z cierpieniem, gdyż wymagałoby to bardzo szerokiego omówienia, aby nie doprowadzić do trywializacji tego problemu i związanego z nim pytania o Boga, a więc Bożą wszechmoc, sprawiedliwość i dobroć w obliczu historii ludzkich cierpień.

Jeśli chodzi o metaforyczne posługiwanie się obrazami niepełnosprawności pojawiające się w Piśmie Świętym Starego i Nowego Testamentu (szczególnie obraz ślepoty jako błędnego sumienia niedostrzegającego grzechu<sup>57</sup>) należy przyznać, że jest ono problematyczne, gdyż wpływa na negatywne rozumienie niepełnosprawności i podtrzymuje stereotypowe łącznie jej z grzechem<sup>58</sup>. Ponownie jednak pragnę podkreślić, że rozwiązaniem nie jest usunięcie czy omijanie tych problematycznych fragmentów biblijnych, ale ich właściwa interpretacja. Trzeba zatem powiedzieć, że skoro w tamtym czasie ślepotą była postrzegana jako coś wyjątkowo tragicznego, była właściwą metaforą do opisanie rzeczywistości grzechu.

Musimy uświadomić sobie, że każde porównanie grzechu do jakiejś rzeczywistości, jego metaforyczne przedstawienie, będzie prowadzić do negatywnych skojarzeń i powodować negatywne skutki wobec tego, do czego grzech jest porównywany. Jednak w związku z tym, aby uniknąć negatywnych skutków takich porównań, niemożliwe byłoby jakiegokolwiek metaforyczne mówienie o grzechu<sup>59</sup>. Rozwiązaniem tego problemu może być poszerzenie w teologii metaforyki grzechu, tak aby grzech był opisy-

<sup>57</sup> J 9; Mt 23; inne: Rz 11,7-10; Ef 4,18; 2 Kor 4,4; 2 P 1,9; 1 J 2,11; Ap 3,17; Iz 56,10; Iz 6,9-10; J 12,40; Dz 28,26-27.

<sup>58</sup> Sharon Betcher pisze, że chrześcijaństwo, odpowiadając na pytanie „od czego mamy być zbawieni?”, posługiwało się obrazami różnego rodzaju niepełnosprawności (głuchota, ślepotą etc.) – zob. S. Betcher, *Spirit and the Politics of Disablement...*, s. 64. Por. R. Spurrier, *Disabling Eschatology: Time for the Table of Our Common Pleasure*, „Liturgy” 31,3 (2016), s. 30.

<sup>59</sup> Niektórzy wskazują na przykład, że symbolika koloru białego jako czystości i czarnego jako grzechu jest opresyjna dla osób czarnoskórych. Oburzenie niektórych wywołuje też fragment *Ćwiczeń duchowych* Ignacego z Loyoli: „Nieprzyjaciół w zachowaniu się podobny jest do kobiety, w tym mianowicie, że siły ma słabe, ale chęć [szkodzenia] mocną. Bo właściwością kobiety w czasie sprzeczki z jakimś mężczyzną jest tracić odwagę i uciekać, jeśli mężczyzna stawia jej dzielnie czoło; a przeciwnie, jeżeli mężczyzna zaczyna uciekać tracąc odwagę, wtedy gniew, mściwość i dzikość kobiety nie zna granic, ni miary” – Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, tłum. M. Bednarz, Kraków 2002, n. 325, s. 213. Przykłady można by mnożyć.

wany nie tylko za pomocą kategorii związanych z niepełnosprawnością, ale także innych.

Ponadto często pojawiające się w Piśmie Świętym obrazy osób z niepełnosprawnością, które są symbolicznym przedstawieniem osób mniej wartościowych czy wręcz bezwartościowych w oczach świata, prowadzą ostatecznie do przewartościowania ich znaczenia. Weźmy za przykład Pawłowe określenie samego siebie jako „poronionego płodu”. Przez takie obrazowanie Paweł podkreśla, że jest kimś najmniej znaczącym, niegodnym, bezwartościowym. Ostatecznie dochodzi jednak do zmiany znaczeń: odtąd poroniony płód jest kimś wybranym przez Boga, a to, co bezwartościowe i głupie dla świata, jest cenne i mądre dla Boga.

Jak zostało nadmienione na wstępie tego paragrafu, Nowy Testament niesie jednak przede wszystkim niesłychanie silne przesłanie wyzwolenie dla osób niepełnosprawnych. W Nowym Testamencie objawia się logika Boga, który wyprowadza moc ze słabości (2 Kor 12,7-9), a także wybiera to, co słabe i głupie w oczach świata (1 Kor 1,18-2,5)<sup>60</sup>. Kościół przedstawiony jest jako jedno ciało, w którym nie ma członków mniej lub bardziej godnych, ani tym bardziej bezużytecznych (1 Kor 12,27), przeciwnie, słabsze członki są szczególnie chronione i obdarzane większym szacunkiem (1 Kor 12,22-23)<sup>61</sup>.

Bardzo ciekawym motywem wyzwoleniczym dla teologii niepełnosprawności, podejmowanym przez wielu teologów, jest zmartwychwstałe ciało Jezusa, które nosi na sobie ślady męki. Twierdzi się, że skoro chwalebne ciało Jezusa jest niepełnosprawne, również inne chwalebne ciała nie będą musiały być „uwolnione” od swoich niepełnosprawności<sup>62</sup>.

Podsumowując, można więc powiedzieć, że bezsprzecznie Nowy Testament otwiera szerokie możliwości dla teologii niepełnosprawności i niesie wyzwolenicze przesłanie dla osób niepełnosprawnych. Jeśli spojrzymy na całość nowotestamentalnego przesłania, innej wymowy nabiorą również te fragmenty, który wyrwane z kontekstu wydają się być dyskryminujące wobec osób z niepełnosprawnością. Często jednak teksty te potrzebują nowego, „odkupieńczego” dla nich odczytania, aby zniwelować dawne, opresyjne interpretacje.

Powyższe zestawienie wątków dotyczących niepełnosprawności w Piśmie Świętym nie jest z pewnością wyczerpujące. Wynika to z faktu, że niepełnosprawność nie jest czymś jednoznacznym. Jeśli rozumiemy ją przede wszystkim jako konstrukt społeczny, możemy twierdzić na przykład, że – jak pisze Carole Fontaine – w kontekście biblijnym bycie kobie-

<sup>60</sup> Więcej zob. A. Yong, *The Bible, Disability, and the Church...*, s. 82–90, 96–104.

<sup>61</sup> Więcej zob. tamże, s. 90–96, 104–115.

<sup>62</sup> Zob. rozdział 1.

tą było postrzegane jako pewnego rodzaju niepełnosprawność<sup>63</sup>. Jeśli zaś posługujemy się modelem medycznym, niepełnosprawnym będzie dla nas Mojżesz, choć nie był on w żaden sposób wykluczony przez społeczność z powodu swojego upośledzenia mowy. Zauważmy jednak, że ilekroć w Biblii (lub innych tekstach) będzie pojawiać się postać z jakimś defektem ciała, której nie uznamy za osobę niepełnosprawną, gdyż nie była ona dyskryminowana przez społeczeństwo, okaże się, że nie odnajdziemy na kartach Pisma Świętego żadnych tradycji wyzwoleńczych dla osób niepełnosprawnych, które z samej swej definicji zawsze są dyskryminowane. Podajmy jeszcze inny przykład znaczenia rozumienia niepełnosprawności dla wyboru poszczególnych tekstów biblijnych: jeśli na przykład niepełnosprawność łączymy z cierpieniem i słabością, wszystkie fragmenty biblijne mówiące o cierpiących i słabych będziemy mogli odnieść do osób niepełnosprawnych.

A zatem w zależności od tego, jak rozumiana jest niepełnosprawność, będziemy interpretować wybrane wątki biblijne jako mówiące lub niemówiące o niepełnosprawności. Z tego powodu niemożliwe jest wyczerpujące przedstawienie wszystkiego, co Biblia mówi o niepełnosprawności. W tym miejscu ukazano jednak te wątki i tematy, które najczęściej pojawiają się w pracach teologów niepełnosprawności. To zastrzeżenie tyczy się również dalszej części niniejszego rozdziału.

## 2.2. Starożytność

Przejdźmy teraz do najbardziej historycznej części tego rozdziału i rozpocznijmy od pytania o to, jak postrzegano i traktowano osoby z niepełnosprawnościami wśród różnych narodów starożytnych. Tak jak poprzednio uwagę skierujemy szczególnie na historię dyskryminacji, nie pomijając jednak dobrych kart w historii niepełnosprawności.

Jak zostało wspomniane przy okazji omawiania wątków związanych z niepełnosprawnością w Starym Testamencie, większość starożytnych narodów wierzyła, że zniekształcenia ludzkiego ciała są wynikiem działalności złych duchów czy karą bogów. Z tego powodu starożytni Inkowie, którzy również podtrzymywali ten pogląd, izolowali osoby odmienne od reszty społeczności (niesłyszący, niemi, upośledzeni, chromi) i skupiali je w osobnej kaście, która mogła zamieszkiwać określone budynki i przebywać tylko w ustalonych miejscach, a nawet jeść plony tylko z wyznaczo-

<sup>63</sup> Zob. C. Fontaine, „Be Men, o Philistines” (1 Samuel 4:9): *Iconographic Representations and Reflections on Female Gender as Disability in the Ancient World*, w: *This Abled Body: Rethinking Disability in Biblical Studies*, red. H. Avalos, S. Melcher, J. Schipper, Atlanta 2007, s. 61–72.

nych pól i sadów. Mogli oni wchodzić w związki małżeńskie, ale jedynie z osobami niepełnosprawnymi w ten sam sposób, czyli na przykład małżeństwem mogły zostać dwie niewidome osoby. Z kolei pierwotne plemiona Australii i Nowej Gwinei nie tylko izolowały osoby niewidome, ale wręcz je porzucały. Jednak nie uśmiercały ich, chyba że one wyraźnie o to prosiły<sup>64</sup>.

Nieco inaczej wyglądała sytuacja osób niepełnosprawnych w Mezopotamii, gdzie świątynie oferowały wsparcie dla najsłabszych członków społeczności: wdów, sierot, starców, osób niepełnosprawnych, którzy mogli wykonywać pewne prace w świątyni. Jednak osoby mocniej niepełnosprawne nie cieszyły się już taką przychylnością. Osoby uznane za niebezpieczne dla społeczeństwa – na przykład trędowaci – skazywane były na śmierć, zaś niewidomi, głusi czy jękający się byli wypędzani na pustynie i tam pozostawiani sami sobie<sup>65</sup>. W tym kontekście warto przytoczyć mity mezopotamskie, które choć przedstawiają powstawanie niepełnosprawności jako wynik pijackiego konkursu pomiędzy bóstwami Enki i Ninnah, uznają osoby z niepełnosprawnością za w pełni ludzkie stworzenia. Również oni, tak jak wszyscy inni ludzie, zostali stworzeni przez bogów do pracy, dlatego sami mają zarabiać na swój chleb<sup>66</sup>.

W starożytnym Egipcie niepełnosprawne dzieci były uśmiercane, a dorosłe osoby niepełnosprawne zasadniczo izolowano. Zdarzały się jednak wyjątki, o czym świadczy znalezisko w ruinach świątyni Memfis, które przedstawia postać kapłana ze zdeformowaną nogą, który prawdopodobnie – zgodnie z dzisiejszą wiedzą medyczną – przeszedł chorobę Heinego-Medina. Wyjątkowo dobrze traktowano również karłów, co niewątpliwie łączyło się z faktem, że szczególnie popularnym bóstwem egipskim był karzeł Bes<sup>67</sup>.

Powszechnie znane jest podejście do ludzi z jakimikolwiek ułomnościami w Sparcie, gdzie kwitł kult pięknego i silnego wojownika. Zwykle twierdzi się, że noworodki przedstawiane były urzędnikowi państwowemu, który oceniał stan jego zdrowia i decydował czy mają one prawo żyć. Spartańskie dzieci były własnością państwa, rodzic nie mógł więc ocalić swojego niepełnosprawnego dziecka przed śmiercią. Dzieci te były porzucone na wzgórzach Tajgetu, a tym samym skazywane na śmierć głodową.

<sup>64</sup> M. Garbat, *Historia niepełnosprawności...*, s. 26; tenże, *Postawy społeczne wobec osób z niepełnosprawnością...*, s. 19.

<sup>65</sup> Tenże, *Historia niepełnosprawności...*, s. 27; tenże, *Postawy społeczne wobec osób z niepełnosprawnością...*, s. 19–20.

<sup>66</sup> N. Walls, *The Origins of the Disabled Body: Disability in Ancient Mesopotamia*, w: *This Aabled Body: Rethinking Disability in Biblical Studies*, red. H. Avalos, S. Melcher, J. Schipper, Atlanta 2007, s. 30.

<sup>67</sup> M. Garbat, *Historia niepełnosprawności...*, s. 27; tenże, *Postawy społeczne wobec osób z niepełnosprawnością...*, s. 20.

Stamtąd mógł zabrać je jedynie helot (heloci, czyli dosłownie jeńcy, byli jedną z warstw ludności Sparty złożoną z podbitych mieszkańców Mesenii i Lakonii) i uczynić z niego swojego niewolnika<sup>68</sup>. Niektórzy przedstawiają jeszcze bardziej okrutną wersję wydarzeń – iż dzieci te były uśmiercane poprzez zrzućcie ich w przepaść<sup>69</sup>.

Jednak nie wszyscy badacze są zgodni co do tego, czy w Sparcie rzeczywiście porzucano czy wręcz uśmiercano noworodki, które zostały uznane za „niedoskonałe”. Podstawowym źródłem informacji o tym procederze jest zapis Plutarcha (46–125), zawarty w *Żywocie Likurga* – który zgodnie z legendą był prawodawcą Spartan. Plutarch żył jednak w czasach, gdy zwyczaj ten już na pewno nie istniał i podejrzewa się, że został przez niego zmyślony, aby ubarwić opowieść o surowych Spartanach, którzy żyli kilkaset lat wcześniej. Wskazuje się na dobrze poświadczony fakt, iż polis zależało na jak największej liczbie obywateli, dlatego powinno być ono raczej obrońcą nowonarodzonych, a nie ich katem. Ponadto badania archeologiczne, prowadzone przez ponad pięć lat w pobliżu Tajgetu, nie dostarczyły żadnych dowodów potwierdzających wersję Plutarcha. Archeolodzy odnaleźli w tym miejscu szczątki 46 mężczyzn w wieku 18–35 lat, ale ani jednego noworodka. Odkrycie to potwierdza jedynie starożytne zapisy dotyczące wrzucania tam zdrajców i przestępców. Nie można jednak zapominać, że w starożytnej Grecji niemowlęta były powszechnie porzucane przez swoich ojców. Dziecko takie mogło wprawdzie zostać przysparzone przez kogoś innego, ten jednak nie zawsze robił to w dobrej wierze, ale często tylko po to, aby za kilka lat sprzedać to dziecko jako niewolnika<sup>70</sup>.

Również starożytna myśl filozoficzna nie była przychylna osobom niepełnosprawnym. Starożytni filozofowie (Platon, Arystoteles) skłaniali się ku abortowaniu nawet potencjalnie kalekich dzieci. Platon twierdził wręcz, że wszystkie kobiety, które zaszły w ciążę po 40 roku życia, powinny być poddawane aborcji<sup>71</sup>. Seneka pisał zaś: „[...] uśmiercamy nowo narodzone płody z cechami potworów, a nawet topimy dzieci, jeżeli przychodzą na świat ułomne i niekształtne, i nie jest to aktem gniewu, ale przemyślanej decyzji, jeśli istoty chore wyłączamy od zdrowych”<sup>72</sup>. Z kolei Platon w *Państwie* wypowiada następujące zdanie: „Zatem i medycynę, którąśmy

<sup>68</sup> Tenże, *Historia niepełnosprawności...*, s. 28; A. Bartoszek, *Seksualność osób niepełnosprawnych. Studium teologicznomoralne*, Katowice 2009, s. 26; M. Garbat, *Postawy społeczne wobec osób z niepełnosprawnością...*, s. 21.

<sup>69</sup> Por. A. Uciecha, „Niepełnosprawni” w kulturze grecko-rzymskiej i w starożytnym Kościele, „*Studia Teologiczne i Humanistyczne*” 1,4 (2011), s. 21–22.

<sup>70</sup> Tamże, s. 22.

<sup>71</sup> M. Garbat, *Historia niepełnosprawności...*, s. 40–41.

<sup>72</sup> Seneka, *O gniewie* I, XV, 2, w: tenże, *Pisma filozoficzne* I, tłum. L. Joachimiowicz, Warszawa 1965, s. 271.

opisali, wraz z tak pojętą umiejętnością sędziowską w naszym mieście prawem ustanowisz i one będą służyły obywatelom, których i ciała, i dusze będą udane. A których by nie, to, jeśli ciała będą mieli liche, tym pozwoli się umrzeć, a których by dusze były złej natury i nieuleczalne, tych będą sędziowie skazywali na śmierć”<sup>73</sup>.

Takie stwierdzenia Platona dobrze oddają ówczesny pogląd filozoficzny z jego koncepcją tzw. konieczności natury. Naturze przypisywano boski charakter, dlatego konieczne było respektowanie jej „decyzji”, co łączyło się między innymi z zaprzestaniem leczenia osoby, która cierpiała na chorobę uważaną za nieuleczalną. Ponadto w związku z panującym przekonaniem, iż urodzenie chorego dziecka miało związek z gniewem bogów, dziecko to oddawano w ręce bóstwa, a więc uśmiercano<sup>74</sup>. Praktyka zabijania dzieci łączyła się również z przekonaniem, że jeśli chore dziecko zostanie odesłane z powrotem do boga, będzie on mógł zesłać nowe, zdrowe dziecko w zamian<sup>75</sup>.

Filozofia grecka szukała również odpowiedzi na pytanie, skąd bierze się niepełnosprawność? Zdaniem Arystotelesa, tzw. potworki (mające dodatkowe ręce lub nogi) są wynikiem niewypełnienia się naturalnego potencjału, deformacją. Rzecz miałyby się mieć podobnie jak z kobietami, które w jego ujęciu były niewykształconymi mężczyznami, czyli takimi, w których nie rozwinął się do końca potencjał ludzki<sup>76</sup>. W starożytności stawiano również pewne hipotezy medyczne, co do przyczyn powstawania niepełnosprawności. Z ciekawszych propozycji warto przytoczyć koncepcję Hipokratesa, który odrzucał pogląd, że choroba psychiczna jest spowodowana opętaniem przez demony, oraz Klaudiusza Galena (lekarz rzymski z II w. po Chr.), który stwierdził, że mowa i słuch posiadają w mózgu wspólny ośrodek, a jego uszkodzenie skutkuje brakiem mowy i/lub słuchu<sup>77</sup>.

W antycznej Grecji można odnaleźć także inne niechlubne postawy względem osób z niepełnosprawnościami. Mogły one pełnić funkcję kozła ofiarnego, czyli osoby, którą składało się w ofierze w celu przejednania bóstw. Często też niepełnosprawność, szczególnie niewiadomego pochodzenia, budziła lęk. Warto jednak nadmienić, że kalectwo nabyte w czasie wojny cieszyło się powszechnym szacunkiem<sup>78</sup>. Ponadto Grecy uznawali, że – mówiąc współczesnym językiem – ze względu na niską jakość życia, osoby niepełnosprawne powinny raczej odebrać sobie życie, niż godzić się

<sup>73</sup> Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, 409 E-410 A, s. 107-108.

<sup>74</sup> A. Uciecha, „Niepełnosprawni” w kulturze grecko-rzymskiej..., s. 21.

<sup>75</sup> S. Kabue, *Persons with Disabilities in Church and Society...*, s. 9.

<sup>76</sup> A. Yong, *Theology and Down Syndrome...*, s. 29.

<sup>77</sup> M. Garbat, *Historia niepełnosprawności...*, s. 40.

<sup>78</sup> Tamże, s. 29-30, 32; tenże, *Postawy społeczne wobec osób z niepełnosprawnościami...*, s. 21-22.



na tak marny los. Znana jest historia dotycząca dwóch greckich filozofów, która odzwierciedla taki pogląd. Speuzyp, następca Platona w jego akademii, doznał paraliżu ciała. Gdy pewnego dnia, wieziony na wózku, spotkał na swej drodze Diogenesa, pozdrowił go, ten odparł jednak, że nie odwzajemnia pozdrowienia temu, kto godzi się żyć w tak nędznym stanie. Ostatecznie Speuzyp, będąc starcem, odebrał sobie życie<sup>79</sup>.

Bardzo drastyczny przykład okrutnego traktowania osób niepełnosprawnych za czasów Aleksandra Macedońskiego podaje Plutarch z Cheroinei. Pewnego dnia król postanowił przetestować działanie ropy naftowej, którą Grecy zobaczyli w Babilonii. Motywowany ciekawością Aleksander podpalił żywcem swojego kalekiego służącego i choć szybko go ugaszono, poparzony ogromnie cierpiał<sup>80</sup>.

W starożytnym Rzymie dzieci z widoczną niepełnosprawnością były uśmiercane dopiero po ukończeniu trzech lat, gdyż uważano, że do tego czasu mogą zostać uzdrowione. Bogaci niepełnosprawni mogli liczyć nawet na pomoc medyczną, na przykład chorzy umyślowo byli leczeni winem i łagodną muzyką, co było znacznym postępem, gdyż wcześniej zamykano ich w lochach, sądząc, że światło wzmacnia ich halucynacje. Jednak ci, którzy nie byli w stanie sami się utrzymać, byli wywożeni na jedną z wysp Tybru, gdzie znajdowała się świątynia Eskulapa. Tam mogli w spokoju zakończyć życie<sup>81</sup>.

Powszechną i usankcjonowaną prawnie praktyką w starożytnym Rzymie było porzucanie kalekich noworodków, a przez to skazywanie ich na pewną śmierć. Procedura taka wymagała świadectwa pięciu osób, byli to z reguły członkowie rodziny lub sąsiedzi, którzy potwierdzali niepełnosprawność dziecka<sup>82</sup>. Prawo nakładało na ojca obowiązek porzucania takich dzieci, choć zdarzały się głosy protestu wobec tych praktyk. Ulpian, znawca prawa i pisarz z II wieku, postulował, aby rodzice mieli prawo do posiadania kalekiego dziecka, nawet gdyby miało być ono wyłączone ze społeczeństwa. Znane są również przykłady wysoko urodzonych osób, które pomimo swojej niepełnosprawności nie tylko zostały utrzymane przy życiu, ale też otrzymały gruntowne wykształcenie. Nie bez znaczenia była jednak w tym momencie wysoka pozycja społeczna ich rodzin<sup>83</sup>.

<sup>79</sup> Tenże, *Historia niepełnosprawności...*, s. 32; tenże, *Postawy społeczne wobec osób z niepełnosprawnością...*, s. 22.

<sup>80</sup> Tenże, *Historia niepełnosprawności...*, s. 32; tenże, *Postawy społeczne wobec osób z niepełnosprawnością...*, s. 22.

<sup>81</sup> Tenże, *Historia niepełnosprawności...*, s. 33.

<sup>82</sup> Pozytywnie o praktyce uśmiercania dzieci przez Rzymian wypowiada się Monteskiusz, który potwierdza, że kalekie dzieci – po pokazaniu ich co najmniej pięciu najbliższym sąsiadom – uśmiercano – zob. Monteskiusz, *O duchu praw*, 1748, tłum. Boy-Żeleński, Kęty 1997, s. 367 (księga XXIII, rozdz. XXII).

<sup>83</sup> M. Garbat, *Historia niepełnosprawności...*, s. 34–35.

W starożytnym Rzymie osoby niepełnosprawne, a szczególnie niewidome, były skazane na żebractwo. Istniały nawet specjalne przedsiębiorstwa, w których niewidomi niewolnicy pracowali, żebrząc dla swojego właściciela. Żebracy ci często rozwijali w sobie szczególne zdolności, w celu zwiększenia dochodów z żebractwa, takie jak gra na instrumencie, śpiew czy talent oratorski. Z czasem zaczęto wierzyć, że ślepotą przyczynia się do lepszego poznania. Pogląd ten przetrwał przez długie stulecia. Podobno Demokryt oślepił się, aby zdobyć lepsze poznanie filozoficzne<sup>84</sup>.

Niepełnosprawni niewolnicy dostarczali Rzymianom również rozrywki, oglądano ich jak egzotyczne eksponaty i publicznie upokarzano. Dom, który nie posiadał kilku karłów, „głupków” czy innych kalek, nie nadążał za modą. Znany jest także okrutny eksperyment, którego dopuścił się bogaty obywatel Rzymu. Kazał on „zrobić” z niewolnika osobę niepełnosprawną fizycznie tylko po to, by przekonać się, czy straci on swoją inteligencję<sup>85</sup>.

Niektórzy badacze twierdzą jednak, że osoby z niepełnosprawnościami były w jakimś stopniu włączone w strukturę społeczną. W Rzymie stosowano trójczłonowe nazwiska, pierwszy człon był imieniem, drugi imieniem rodowym, zaś trzeci przydomkiem. Wśród tych przydomków zdarzały się określenia takie, jak: Flaccus (o wielkich uszach), Mancius (ułomny), Brutus (głupek). Oczywiście przydomki te stygmatyzowały w pewien sposób osoby tak określane, są one jednak dowodem, że osoby z różnymi defektami były członkami społeczeństwa<sup>86</sup>.

Zdecydowanie lepszy stosunek do osób niepełnosprawnych i chorych wykazywali Celtowie. Ich system społeczny nakładał obowiązek płacenia podatków, z których utrzymywano potrzebujących, w tym osoby niepełnosprawne. Z kolei bardzo ciekawy opis podejścia do niepełnosprawności intelektualnej pochodzi z Indii. Pochodząca z V wieku po Chrystusie książka, będąca zbiorem bajek i opowieści, zawiera prawdopodobnie jeden z najstarszych opisów choroby umysłowej oraz wskazania dotyczące kształcenia osób upośledzonych<sup>87</sup>.

Bardzo różny stosunek do osób niepełnosprawnych przejawiały plemiona indiańskie. Na przykład meksykańskie plemię Olmeków (1500 r. przed Chr. do 300 r. po Chr.) tworzyło figurki przedstawiające osoby, które dziś klasyfikujemy jako osoby z zespołem Downa. Osoby te oraz ich matki były czczone jako bóstwo Jaguara. Jednak inne plemiona nie tylko nie czciły osób niepełnosprawnych, ale uśmiercały je zaraz po urodzeniu. Egzeku-

<sup>84</sup> Tamże, s. 35.

<sup>85</sup> Tamże, s. 36.

<sup>86</sup> Tamże, s. 37; tenże, *Postawy społeczne wobec osób z niepełnosprawnościami...*, s. 25.

<sup>87</sup> Tenże, *Historia niepełnosprawności...*, s. 39.

cje te polegały na zakopywaniu żywcem, uduszeniu lub wieszaniu noworodków. Najbardziej wstrząsającym jest fakt, że rytualnego uśmiercenia musiała dokonać matka, czasem z pomocą ojca. Innym sposobem postępowania wobec osób niepełnosprawnych było umieszczenie ich w klatkach i wystawianie na widok publiczny. Ludzie ci żywili się tylko tym, co publiczność wrzucała do ich klatek<sup>88</sup>.

Pomimo tak licznych świadectw skrajnego poniżania i znęcania się nad osobami z różnego typu niepełnosprawnościami w starożytności, warto podkreślić, że najnowsze odkrycia archeologiczne pomagają nam odzyskać wiarę w ludzkość, która od samych początków swego istnienia była zdolna do opieki nad osobami niepełnosprawnymi. Jak pisze David Doat, współczesne badania archeologiczne potwierdzają, że ludzie od ok. 100 000 lat opiekują się osobami niepełnosprawnymi (dowodzi temu odkrycie mocno niepełnosprawnego neandertalczyka, który był przez 20–30 lat utrzymywany przez społeczność). Odkrycia te podważają tezę o naturalnej selekcji i porzucaniu przez wspólnotę słabszych osobników. Wręcz przeciwnie, twierdzi się, że osoby z niepełnosprawnością odegrały bardzo istotną rolę w procesie ewolucji człowieka, pomagając w rozwoju moralnym i duchowym poprzez ćwiczenie się w altruizmie. Osoby niepełnosprawne stymulowały też społeczeństwo do nowych rozwiązań, adaptowania środowiska, obyczajów. Poprzez opiekowanie się słabszymi jednostkami ludzie mogli rozwijać swoje umiejętności przewidywania, zapobiegliwości, oszczędności, które pomagały im podczas wojny. Troska o słabszych była też (i jest) „ćwiczeniem” wzmacniającym umiejętności opieki nad potomstwem<sup>89</sup>.

### 2.3. Starożytność chrześcijańska – czasy ojców Kościoła

Ważniejszym pytaniem od tego, jak osoby z niepełnosprawnościami były traktowane przez różne starożytne narody, jest dla nas pytanie o to, jakie panowały poglądy i praktyki w stosunku do osób niepełnosprawnych we wczesnym chrześcijaństwie, czyli w czasach ojców Kościoła. Przyjrzyjmy

<sup>88</sup> Tamże, s. 41.

<sup>89</sup> D. Doat, *Disability, Theology, and Human Evolution: An Original Hypothesis Based on the Spiritual Experience of L'Arche Communities*, „Journal of Religion, Disability & Health” 17,2 (2013), s. 127–128, 145–146. Kabue uważa jednak, że dopiero przejście od koczowniczego do agrarnego trybu życia, który łączył się z nadwyżką pożywienia, pozwoliło na włączenie osób z niepełnosprawnościami do społeczności. Wcześniej, w społeczeństwie zajmującym się zbieractwem i polowaniem, w którym mogły przetrwać tylko jednostki najsilniejsze, nie było dla nich miejsca – zob. S. Kabue, *Persons with Disabilities in Church and Society...*, s. 8.

się więc teraz temu, jak kształtowała się pobiblijna refleksja i praktyka Kościoła odnośnie do osób niepełnosprawnych.

Choć dominujące w filozofii starożytnej podejście fizjonomiczne, polegające na przekonaniu, że cechy fizyczne są wyrazem ludzkiego ducha, wydawało się być pokonane w Nowym Testamencie, który zaświadcza, że do wspólnoty uczniów należeli ludzie o różnych cechach fizycznych (na przykład wyjątkowo niski Zacheusz), a apostołowie nie odwracali się od osób z ułomnościami fizycznymi (Dz 3,1-10), jednak myślenie fizjonomiczne pojawia się w Kościele już w II wieku<sup>90</sup>.

Apokryficzne *Dzieje Pawła* dokładnie opisują wygląd Pawła w taki sposób, jak powinien wyglądać ówczesny lider militarny. Także *Physiologus*, anonimowy traktat o przyrodzie powstały pomiędzy II a IV wiekiem, przypisywany błędnie Hieronimowi lub Ambrożemu – i co istotne! – potępiony jako heretycki przez Grzegorza Wielkiego, przedstawiał ujęcie fizjonomiczne. Autorstwo tego traktatu mogło być przypisywane Ambrożemu, gdyż on właśnie był zwolennikiem podejścia fizjonomicznego i utrzymywał, że gesty (ruchy) ciała odzwierciedlają moralność. Opierając się na takim rozumowaniu, Ambroży sprzeciwiał się ordynacji jednego z kandydatów do święceń z powodu nieprzyzwoitych – jego zdaniem – ruchów ciała tego mężczyzny. Odmówił także bycia we wspólnocie wraz z innym kapłanem za jego arogancki sposób chodzenia<sup>91</sup>.

Bardzo ciekawą myśl na temat tego, co współcześnie nazywamy niepełnosprawnością, możemy odnaleźć u najwybitniejszego ojca Zachodu – św. Augustyna. Jak wskazuje Brian Brock, który zajął się szczegółową analizą dzieł Augustyna pod kątem jego rozumienia niepełnosprawności, w twórczości Augustyna dostrzec można dwie tendencje w podejściu do zagadnień związanych z upośledzeniami ludzkiego ciała lub umysłu. Pierwsza z nich bliższa jest podejściu *disability studies*, druga – modelowi medycznemu<sup>92</sup>. Augustyn zakłada, że istnieje pewna norma bycia człowiekiem, która zrealizowała się najdoskonalej w Chrystusie. Od tej normy odstają jednak wszyscy bez wyjątku, nie tylko osoby, które moglibyśmy nazwać niepełnosprawnymi. Norma człowieczeństwa jest jednak w jakimś stopniu indywidualna dla każdego człowieka i obecna w nim od poczę-

<sup>90</sup> M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability...*, s. 46–47. Rodzi się jednak wątpliwość, czy fakt, że Jezus albo apostołowie troszczyli się i przyjmowali do wspólnoty ludzi o niekonwencjonalnym wyglądzie czy po prostu niepełnosprawnych, oznacza, że przewyciężyli myślenie fizjonomiczne? Przecież misja Jezusa i Kościoła skierowana jest przede wszystkim do grzeszników, a zatem nie chodziło o wyselekcjonowanie tylko nienagannych moralnie czy duchowo.

<sup>91</sup> Tamże, s. 46–48.

<sup>92</sup> B. Brock, *Augustine's Hierarchies of Human Wholeness*, w: *Disability in the Christian Tradition: A Reader*, red. B. Brock, J. Swinton, Grand Rapids 2012, s. 66.

cia, zaś w pełni zrealizowana zostanie przy zmartwychwstaniu. W tym kontekście Augustyn wypowiada się o tzw. potworkach, zdeformowanych noworodkach, które po zmartwychwstaniu zostaną uwolnione od swoich ułomności – nie zmartwychwstaną jako „potworki”, ale zapisane w nich doskonałe człowieczeństwo dojdzie w pełni do głosu<sup>93</sup>.

Choć według Augustyna niepełnosprawność jest złem, czymś nad czym on ubolewa i czego należy współczuć (w jednym ze swoich dzieł wprost piętnuje wyśmiewanie się z upośledzonych umysłowo)<sup>94</sup>, twierdzi jednak równocześnie, że również osoby dotknięte upośledzeniem mogą być szczęśliwe. Według Augustyna dana zdolność czy jej brak nie wpływa na możliwość szczęśliwego życia. Nawet życie osób upośledzonych jest dobre. Co więcej, każdy człowiek, nawet z niepełnosprawnością, ma coś do zaferowania światu i jest dla niego darem<sup>95</sup>.

Augustyn podaje kilka odpowiedzi na pytanie o przyczyny niepełnosprawności, jednak przychylił się przede wszystkim do twierdzenia, że każde cierpienie, a więc również niepełnosprawność, są wynikiem grzechu<sup>96</sup>. Niemniej jednak dopuszcza on możliwość zaistnienia niepełnosprawności z woli Boga, aby Jego boskie dzieła mogły się objawić (por. J 9,3). Niepełnosprawność może być więc wyjątkowym powołaniem danym przez Boga, a niektóre upośledzenia mogą być rozumiane w sposób pozytywny – jako szczególna mowa Boga do świata<sup>97</sup>. *Doctor gratiae* pokreśla ponadto, że każdy człowiek jest obrazem Boga, bez względu na stopień jego upośledzenia. Augustyn odżegnuje się tym samym od powszechnego w starożytności poglądu, że niepełnosprawność jest dziełem złych duchów<sup>98</sup>.

Choć Augustyn uważa, że natura ludzka jest zawsze racjonalna, czasem może się jako taka nie manifestować. Tym samym nie odmawia on pełni człowieczeństwa także osobom upośledzonym umysłowo. Twierdzi, że nawet gdy człowiek traci swoją racjonalność, nie traci swojego człowieczeństwa, a jedynie zdolność wyrażenia jego najważniejszej cechy. Kryterium człowieczeństwa nie jest dla Augustyna racjonalność (czy mówiąc precyzyjniej jej manifestowanie się), ale jest nią pochodzenie od innego człowieka: nie może nie być człowiekiem ten, kto jest potomkiem Adama<sup>99</sup>.

<sup>93</sup> Tamże, s. 68–69.

<sup>94</sup> Tamże, s. 67.

<sup>95</sup> Tamże, s. 70, 74.

<sup>96</sup> Por. K. Black, *A Healing Homiletic...*, s. 24; D. Blair, *Christian Theology and Human Disability: A Literature Review*, „Journal of Religion, Disability & Health” 7,3 (2003), s. 74.

<sup>97</sup> B. Brock, *Augustine's Hierarchies of Human Wholeness...*, s. 73–74.

<sup>98</sup> Tamże, s. 68.

<sup>99</sup> Tamże, s. 71–72.

Ponadto Augustyn, rozważając w *Państwie Bożym* możliwość faktycznego istnienia mitycznych gatunków ludzi-potworów, stwierdza, że jeśli rzeczywiście takie istoty żyją, muszą być one uznane za ludzi. Co więcej, ich „niepełnosprawność”, inność pojmuję jako wyraz różnorodności stworzenia i twierdzi, że Bóg wie – choć dla nas może być to niezrozumiałe – po co stworzył „potwornych” ludzi<sup>100</sup>.

Kończąc prezentację poglądów tego znakomitego ojca Kościoła, należy zwrócić uwagę, że choć Augustyn zalicza takie osobniki do istot ludzkich, to czyni tak nie ze względu na nich (na chęć ich włączenia do ludzkiej wspólnoty, podkreślenia ich równości), ale z uwagi na wizję Boga jako wszechmogącego i nieomylnego Stwórcy<sup>101</sup>: „Broń Boże, żeby ktoś miał być tak jednak nierozumny, by przypuszczać, że Stwórca pomylił się co do liczby palców ludzkich, choć nie wiadomo, dlaczego tak uczynił. Choćby i większa jakaś odmienność od innych ludzi była, Bóg wie, co czyni”<sup>102</sup>.

Jeśli chodzi o praktykę starożytnego Kościoła w stosunku do osób niepełnosprawnych, oczywisty i powszechnie znany jest fakt, że od samego początku swego istnienia troszczył się on o jednostki najsłabsze i najbardziej podatne na zranienia, a zatem również o osoby z różnego rodzaju niepełnosprawnościami. Warto przytoczyć jednak szczególnie interesującą przykład takiej działalności.

Jako wzór właściwego stosunku Kościoła do osób niepełnosprawnych, można przedstawić pomysł jednego z Ojców Kapadockich – Bazylego Wielkiego, odnośnie sposobu budowania klasztorów. W centrum kompleksu budynków dla mnichów kazał on wydzielać miejsce dla potrzebujących opieki medycznej czy socjalnej, co symbolicznie oddawało jego przekonanie, że Królestwo Boże należy budować wokół biednych, a nie bogatych. Postawa Bazylego oparta była jednak nie na litości, ale na szacunku wobec potrzebujących. Ponadto uważał on, że bogaci i biedni są współzależni i będą czerpać obustronne korzyści, zaś biedni w centrum wspólnoty zapobiegają poczuciu samozadowolenia bogatych. Niestety – jak podkreślają z żalem teologowie niepełnosprawności – Bazyli bezwiednie przyczynił się do upadku modelu, który sam wypracował. Opierając się na idei Kościoła jako ciała, którego członki wzajemnie się uzupełniają, nakazał rozdawać jałmużnę tym, którzy najlepiej się do tego nadają – czyli biskupom, a tym samym doprowadził do rozdzielenia ubogich i bogatych<sup>103</sup>.

Stosunek chrześcijaństwa do osób niepełnosprawnych zdecydowanie wyróżniał się na tle innych kultur starożytnych, choć jak pisze Andrzej

<sup>100</sup> Augustyn, *Państwo Boże*, Księga XVI, rozdział IX, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998, s. 603–605.

<sup>101</sup> Por. A. Yong, *Theology and Down Syndrome...*, s. 31.

<sup>102</sup> Augustyn, *Państwo Boże...*, s. 604.

<sup>103</sup> M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability...*, s. 81.



Uciecha: „Należy jednak ostrożnie podchodzić do tych, według których pełna otwartości i zaangażowania postawa chrześcijan na ludzi potrzebujących miała się wyraźnie przeciwstawiać zwyczajom świata pogańskiego, kierującego się jedynie kultem bogactwa i pogardą dla ludzkiej słabości. Nie brakuje podobieństw w przejawach dobroczynności i troski o chorego-niepełnosprawnego”<sup>104</sup>.

Hellenistyczna *filantropia* i rzymska *humanitas* swe podstawy znajdowały w filozofii stoickiej, określanej czasem mianem postawy przedchrześcijańskiej. Stoicy uczyli, że człowiek ma obowiązek nie tylko nie szkodzić drugiemu, ale też pomóc temu, kto znalazł się w potrzebie. Podkreślano powszechne braterstwo wszystkich ludzi, których – jak pisał Seneka – natura uczyniła krewnymi. Bardzo ciekawym w tym kontekście jest poniższy fragment *Rozmyślań* Marka Aureliusza: „Gałąź odcięta od gałęzi zrosłej z drzewem nie może nie być odcięta od całego drzewa. Tak i człowiek, który zerwał zupełnie z jednym człowiekiem, zerwał z całym społeczeństwem. Ale gałąź odcina ktoś inny; człowiek zaś sam przez nienawiść i wstręt od bliźniego się usuwa, a nie wie, że zarazem sam oderwał się od całej społeczności. Z tą tylko różnicą, że bóg, który spoił społeczność, obdarzył nas owym darem: mamy bowiem możliwość ponownego zrośnięcia się z gałęzią najbliższą i ponownego zostania dopełnieniem całości”<sup>105</sup>. Zauważmy, że Marek Aureliusz używa tu metafory znanej z Nowego Testamentu, gdzie wspólnota Kościoła porównywana jest do winnego krzewu.

Szczytne ideały i dobroczynna działalność sąsiadowały w świecie antycznym z zupełnie innymi poglądami i praktykami, które były całkowicie obce myśleniu chrześcijańskiemu. Jednakże w obrębie myśli i działalności Kościoła, który zasadniczo prezentował bardzo pozytywną postawę względem osób niepełnosprawnych, możemy odnaleźć wątki posiadające dyskryminujący potencjał wobec tychże osób, co jedynie potwierdza przeświadczenie, że jednoznaczne oceny są niezwykle trudne.

## 2.4. Średniowiecze

Przekonanie o łączności niepełnosprawności z działaniem złych duchów było obecne także w średniowieczu. W średniowiecznej Europie rozpowszechnione były wierzenia, iż osoby z niepełnosprawnością były dziećmi

<sup>104</sup> A. Uciecha, „Niepełnosprawni” w kulturze grecko-rzymskiej..., s. 26.

<sup>105</sup> Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, tłum. M. Reiter, Kęty 2017, księga XI, 8, s. 94–95.

diabła<sup>106</sup>. Należy uświadomić sobie, że choć te twierdzenia nie miały wprost nic wspólnego z oficjalnym nauczaniem Kościoła, osoby z niepełnosprawnością wiele przecierpiały z rąk chrześcijan z powodu takich przesądów.

Szczególnie osoby chore umysłowo postrzegano jako opętane przez szatana, jednak również osoby z cielesnymi defektami (brak kończyn, karły) łączeni byli z działaniem sił nieczystych. Aż do XVIII wieku osoby niepełnosprawne, przy okazji świąt lub niedziel, umieszczano w żelaznych klatkach i wystawiano na widok publiczny. Tam, za małą opłatą, publiczność mogła drażnić uwięzionych, którzy, próbując się bronić, wywoływali salwy śmiechu wśród zgromadzonych. Z kolei powszechnie panujące przekonanie, że niepełnosprawność jest karą za grzech popełniony przez rodziców, powodowało, iż obiektem pogardy i potępienia stawał się nie tylko sam niepełnosprawny, ale także jego rodzina<sup>107</sup>. Przeświadczenie o łączności niepełnosprawności i działania diabelskich mocy prowadziło nawet do tego, że szczególnie osoby chore psychicznie lub upośledzone umysłowo – których wówczas od siebie nie odróżniano – po nieudanych próbach egzorcyzmowania palono na stosach<sup>108</sup>.

Z kościelnych ambon można było usłyszeć, że przyczyną narodzin chorych dzieci jest bezpośrednio grzech rodziców. Słynny kaznodzieja franciszkański Berthold z Ratzbony głosił, że stosunek płciowy odbywany podczas świąt kościelnych i Wielkiego Postu, co było równoznaczne z zaciąganiem winy, jest przyczyną narodzin dzieci dotkniętych trądem, epilepsją, niewidomych, ślepych, niemych, kalekich i głupich<sup>109</sup>.

Dokumenty historyczne dostarczają nam wielu zatrważających opisów przemocy wobec osób z niepełnosprawnością. Oto zapis zabawy paryżan z 1425 roku, który obrazuje, w jaki sposób niepełnosprawność funkcjonowała jako przedmiot żartów:

Sprowadzono czterech ślepców w pełnym uzbrojeniu do parku, każdy miał kij w rękę, a w miejscu tym był i tęgi wieprz, na którego mieli zapolować. Tak też uczyniono i stoczyli bitwę bardzo osobliwą, gdyż zadawali wiele mocnych ciosów tymi kijami, a najgorsze im samym się dostały: bo kiedy w najlepsze starali się godzić

<sup>106</sup> A. Bartoszek, *Seksualność osób niepełnosprawnych...*, s. 28; M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability...*, s. 33–34; S. Kabue, *Persons with Disabilities in Church and Society...*, s. 12.

<sup>107</sup> M. Garbat, *Historia niepełnosprawności...*, s. 42.

<sup>108</sup> Tamże, s. 47.

<sup>109</sup> E. Kellenberger, *Children and Adults with Intellectual Disability in Antiquity and Modernity: Toward a Biblical and Sociological Model*, „Cross Currents” December 2013, s. 466.

wieprza, godzili jeden w drugiego; gdyby byli uzbrojeni naprawdę, byliby się wzajemnie pozabijali<sup>110</sup>.

Również na dworach rozrywki dostarczali ludzie obłąkani. Taka moda dotarła także do Polski. Wiadomo na przykład o obłąkanym chłopcu przebijanym za kobietę, który usługiwał na jednym z polskich dworów. Popularnością wśród możnych cieszyły się oczywiście karły. Oglądanie dla zabawy osób kalekich było powszechne także wśród chłopów, którzy raczyli się takimi rozrywkami na wiejskich jarmarkach. Dochodziło nawet do tego, że chłopci, którym urodziło się niepełnosprawne dziecko, objeżdżali okoliczne wsie i pokazywali je za pieniądze chętnym oglądać takie „wybryki natury”<sup>111</sup>. Można zatem stwierdzić, że w każdej grupie czy warstwie społecznej osoby niepełnosprawne były przedmiotem żartów i kpin.

Szczególnie trudna była sytuacja osób głuchoniemych, które zgodnie z powszechnie przyjętym poglądem pochodzącym od św. Augustyna nie były zdolne do przyjęcia wiary chrześcijańskiej. Podejrzewano ich zatem o kontakty z mocami nieczystymi i stawiano przed inkwizycją, co czasem kończyło się dla nich wyrokiem śmierci. Izolowanie niesłyszących i/lub niemych podbudowane było także przekonaniem Arystotelesa, który twierdził, że myślenie bez mówienia nie jest możliwe. Osoby te nie miały zatem możliwości kształcenia, pracy czy zakładania rodziny<sup>112</sup>. Już w średniowieczu poddawano osoby niesłyszące eksperymentom medycznym. Pod nadzorem oligarchów kościelnych próbowano leczyć głuchotę na rozmaite i okrutne sposoby, na przykład poprzez podcinanie języka<sup>113</sup>.

Również chorzy na trąd znajdowali się w wyjątkowo dramatycznej sytuacji, wzbudzając powszechny lęk. Gdy w 1321 roku we Francji rozeszła się pogłoska, że trędowaci planowali zatrucie wód, król Filip V nakazał spalić żywcem wszystkich Żydów i trędowatych, co, zdaniem Samuela Kabue, było prawdopodobnie największym masowym mordem do czasów Adolfa Hitlera<sup>114</sup>.

Należy równocześnie podkreślić, że to właśnie w średniowieczu rozwinęła się opieka społeczna nad osobami niepełnosprawnymi. Cesarz Justynian I w 527 roku stworzył zbiór praw, które ustanawiały system opieki dla osób niepełnosprawnych, między innymi instytucję kuratora dla osób głuchych, niemych, słabych intelektualnie, niepotrafiących zająć się sobą i swoimi sprawami. Osoby niepełnosprawne mogły także liczyć na opiekę medyczną<sup>115</sup>.

<sup>110</sup> M. Garbat, *Historia niepełnosprawności...*, s. 47.

<sup>111</sup> Tamże, s. 47–48.

<sup>112</sup> Tamże, s. 48–49.

<sup>113</sup> Tamże, s. 72.

<sup>114</sup> S. Kabue, *Persons with Disabilities in Church and Society...*, s. 13.

<sup>115</sup> M. Garbat, *Historia niepełnosprawności...*, s. 44.

Warto wspomnieć, iż choć – jak wiadomo – nie było wówczas kategorii upośledzonych jako kategorii medycznej, mówiono jednak o naturalnych głupcach, bazując na zwykłej obserwacji. Wyróżniano ich po to, aby nadać im pewne prawa czy też zobowiązać rządzących do opieki nad nimi<sup>116</sup>. Na podstawie tego stwierdzenia nie można zatem jednoznacznie uznać, że osoby niepełnosprawne były w tamtym czasie wyłącznie prześladowane.

Z tego okresu zachowały się też szczególnie znaczące przykłady ludzi Kościoła, którzy poświęcili się opiece nad chorymi i niepełnosprawnymi. Taką postacią był św. Zotikos (Zoty), który w odpowiedzi na cesarski dekret nakazujący utopienie wszystkich trędowatych w celu uniknięcia rozprzestrzenienia się plagi choroby, założył kolonię trędowatych i otoczył ich opieką<sup>117</sup>.

Ciekawym jest również fakt, który potwierdzają źródła pisane, iż osoby niewidome i częściowo kalekie postrzegano często jako szczególnie bliskie Bogu. Ich modlitwy miały odznaczać się większą skutecznością. W ślad za tym przekonaniem szło naturalnie polepszenie warunków ich życia<sup>118</sup>.

Średniowiecze zna także przykłady osób z niepełnosprawnością, które piastowały wysokie funkcje: Ludwik III Ślepy (880–928) – kolejno król Prowansji, Włoch, cesarz rzymski; Bela II Ślepy (1110–1141) – król Węgier; Henryk IV Ślepy (1112–1196); Magnus IV Ślepy (1115–1139) – król Węgier; Baldwin IV Trędowaty (1161–1185) – król Jerozolimy; Karol II Andegaweński (1254–1309), przydomek Kulawy – król Sycylii i Neapolu; Wasyl II Ślepy (1415–1462) – wielki książę moskiewski; Stefan V Ślepy (1417–1476) – władca Serbii; Joanna Burgundzka, zwana Kulawą<sup>119</sup>. Z polskich władców warto wymienić księcia Mieszka IV Płatonogiego (XII–XIII w.) oraz Wacława II, który cierpiał na rozmaite fobie związane z miauczeniem kotów i odgłosami burzy. Domniemuje się, że wśród polskich władców zdarzały się też inne liczne choroby powodujące ich niepełnosprawność<sup>120</sup>.

Również wśród średniowiecznych świętych znane są osoby chore lub niepełnosprawne, na przykład: św. Dymfna (VII w.) cierpiąca prawdopodobnie na depresję, patronka chorych umysłowo; św. Hildegarda z Bingen (XI–XII w.) cierpiąca na chroniczne migreny; niepełnosprawna fizycznie Małgorzata z Castello (XIII–XIV w.), za której wstawiennictwem dokony-

<sup>116</sup> A. Yong, *Theology and Down Syndrome...*, s. 33.

<sup>117</sup> M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability...*, s. 72; M. Garbat, *Historia niepełnosprawności...*, s. 42.

<sup>118</sup> Tamże, s. 47.

<sup>119</sup> Tamże, s. 50–52.

<sup>120</sup> Por. tamże, s. 53–59.

wały się liczne cuda uzdrowień<sup>121</sup>, choć – na co warto zwrócić uwagę – sama święta za swego życia nie została uzdrowiona<sup>122</sup>.

Zdaniem Yonga, w Kościele czasów średniowiecza dominowało podejście do niepełnosprawności podkreślające, że nic nie jest poza Bożą wszechmocą, nawet „potworne narodziny”. Istniało przekonanie, że choć ludzie chorzy/niepełnosprawni cierpią, jest to konieczne do osiągnięcia świętości. Nie oznaczało to bynajmniej, że należy ich pozostawić samym sobie, ale powinno się działać na rzecz osób niepełnosprawnych, ulżyć ich cierpieniom. Rozumiano to jednak jedynie jako załączek prawdziwego uzdrowienia dokonywanego przez Boga w życiu doczesnym lub po śmierci<sup>123</sup>.

Sytuacja osób z niepełnosprawnością w czasach średniowiecza nie była jednoznaczna. Liczne przykłady przemocy wobec tych osób kładą się cieniem na historii chrześcijańskiej Europy. Jednak równie liczne są przykłady troski i miłości wobec osób chorych, słabych, niepełnosprawnych. Warto również podkreślić, że pomimo negatywnego postrzegania niepełnosprawności, osoby te mogły sprawować ważne funkcje w państwie i cieszyć się autorytetem w Kościele. W średniowieczu odnajdujemy zatem zarówno tradycje opresyjne, jak i wyzwolenicze wobec osób z niepełnosprawnością.

## 2.5. Nowożytność

W epoce nowożytnej zdarzył się chyba najbardziej drastyczny przypadek niesprawiedliwości względem osób z niepełnosprawnością w historii chrześcijaństwa. Chodzi o słynną historię upośledzonego chłopca, którego Marcin Luter kazał utopić. Reformator twierdził, że chłopiec ten nie posiada duszy – tym samym nie jest człowiekiem – a przez to jego ciało może stać się narzędziem działania złego ducha<sup>124</sup>. Luter nieufnie podchodził również do chrztu zdeformowanych niemowląt. Równocześnie twierdził jednak, że głusi „słyszą” i przyjmują Ewangelię, ponieważ nie jest ważny narząd słuchu, ale wewnętrzna iluminacja dana przez Boga. Ponadto domniemuje się, że osobisty asystent Lutera był osobą ograniczoną umysłowo<sup>125</sup>.

Niechlubnie w historii niepełnosprawności zapisał się również papież Leon X (1475–1521), który kultywował haniebne tradycje polegające na

<sup>121</sup> A. Yong, *Theology and Down Syndrome...*, s. 33; M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability...*, s. 82.

<sup>122</sup> Por. J. Weiss Block, *Copious Hosting...*, s. 108.

<sup>123</sup> A. Yong, *Theology and Down Syndrome...*, s. 33.

<sup>124</sup> M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability...*, s. 33.

<sup>125</sup> A. Yong, *Theology and Down Syndrome...*, s. 34.

szyczeniu z osób upośledzonych intelektualnie. Jak pisze Brett Webb-Mitchell:

Klaunów i błaznów prawie zawsze można było znaleźć przy jego stole, gdzie goście zachęcani byli do śmiechu z ich wybryków oraz do okrutnych żartów wobec nich, jak na przykład wówczas, gdy jakiś półgłówek, głodny karzeł złapał z talerza padlinę pokrytą gęstym sosem, będąc pod wrażeniem, że jest on uprzywilejowany, by spożywać najlepsze potrawy<sup>126</sup>.

Przeświadczenie o łączności choroby i niepełnosprawności z bezpośrednim działaniem złego ducha było obecne również w nowożytności. Genialny szesnastowieczny chirurg – Ambroży z Pare – podał listę dwunastu przyczyn niepełnosprawności. Obok twierdzenia, że niepełnosprawność spowodowana jest przez Boga dla Bożej chwały lub wynika z Bożego gniewu, wśród przyczyn niepełnosprawności wymienił on również „bycie w posiadaniu diabła”. W jego dziele *Potwory i cuda* został osiągnięty zenit nauki o „potworach”. Ambroży z Pare wymienia w nim, jak zostało wspomniane przed chwilą, dwanaście przyczyn monstrualizmu (występującego wśród ludzi i zwierząt). Jego zdaniem zdeformowane niemowlęta rodzą się:

- 1) z woli Bożej, dla chwały Bożej,
- 2) z powodu gniewu Boga,
- 3) z powodu zbyt dużej, lub
- 4) zbyt małej ilości materiału do zasiewu (nasienia),
- 5) z powodu wyobrażeń matki w ciąży,
- 6) z powodu zbyt małej/wąskiej macicy,
- 7) z powodu traumatycznej ciąży,
- 8) z powodu grzechu matki,
- 9) z powodu innych dziedzicznych mechanizmów lub chorób,
- 10) z powodu zgniłego, zepsutego nasienia,
- 11) z powodu złego zmieszania nasienia,
- 12) gdyż są „podmieńcami” diabła.

Warto podkreślić, że przemyślenia Ambrożego z Pare oparte były na tekstach teologicznych i biologicznych bazujących na Arystotelesie<sup>127</sup>.

Z kolei Paracelsus (1493–1541), lekarz i przyrodnik zwany ojcem medycyny nowożytnej, w opozycji do Lutra, twierdził, że również (naturalni) „głupcy” są zbawiani przez Chrystusa. Opierał się na założeniu, że wszyscy w swojej mądrości jesteśmy jak głupcy. Poruszając się w schemacie neopla-

<sup>126</sup> B. Webb-Mitchell, *Unexpected Guests at Gods Banquet: Welcoming People with Disabilities into the Church*, New York 1994, s. 60.

<sup>127</sup> A. Yong, *Theology and Down Syndrome...*, s. 36.



tońskim, uważał, że tylko w ich śmiertelnych, doczesnych umysłach są oni „głupcami”, zaś w swoich duszach są święci, nietknięci przez grzech pierworodny. Owi „głupcy” mogli być zatem objawicielami Bożej prawdy czy mądrości. Paracelsus twierdził równocześnie, że w niebie zostaną usunięte wszelkie niepełnosprawności i upośledzenia, gdyż zostanie przywrócony stan sprzed grzechu<sup>128</sup>, a tym samym sugerował łączność niepełnosprawności i grzechu pierworodnego.

W tym samym czasie – jak zwraca uwagę Amos Yong – deformację noworodków i upośledzenie umysłowe tłumaczono również w inny sposób. Twierdzono, że człowiek zasiany jest do macicy i tam kształtowany przez „pośrednich” stworzycieli. Jeśli oni uczą się dopiero swego fachu, są praktykantami, wtedy płód jest zdeformowany<sup>129</sup>.

Znany filozof John Locke (1632–1704) także dostrzegał łączność niepełnosprawności umysłowej z działaniem złych mocy. Usprawiedliwiał on zabijanie osób upośledzonych umysłowo, a nawet uważał to za konieczne, dlatego, że mogli oni dawać miejsce dla złego ducha, który mógłby zamieszkać w ich ciele. Nie uważał ich zatem w ogóle za ludzi<sup>130</sup>.

John Locke, podążając za Arystotelesem, Augustynem i Kartezjuszem, twierdził, że człowiek jest racjonalny, co dla niego oznaczało zdolność abstrakcyjnego myślenia. Rozróżniał zatem ludzi i idiotów (którzy nie myślą). Ci drudzy sprawiali jedynie pozory bycia ludźmi, nie posiadali jednak duszy. Idiotci nie mogli zatem uczestniczyć w życiu wiecznym (nawet jako idioci), bo nie mieli rozumnej duszy. Locke włączał jednak w zbiór ludzi „szalonych” czy „wariatów”, którzy byli zdolni do myślenia abstrakcyjnego, choć byli wprowadzani w błąd przez ich wyobraźnię<sup>131</sup>.

Zdaniem Marcina Garbata, nowożytny humanizm przyniósł jednak poprawę sytuacji osób niepełnosprawnych, głównie poprzez intensyfikację działań opiekuńczych wobec nich. Renesansowe idee podkreślały ludzką godność, także godność i potrzeby osób z niepełnosprawnościami<sup>132</sup>.

W Europie działalność opiekuńczą względem osób niepełnosprawnych rozwinęły przede wszystkim zakony, które tworzyły liczne przytułki przy klasztorach. Szczególnie dużymi zasługami w tym względzie odznaczyli się bonifratrzy (Zakon Braci Miłosierdzia, których założycielem był św. Jan Boży), a także szarytki (Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia, założone przez Wincentego á Paulo). Również w klasztorach podjęto pierwsze próby zorganizowania opieki psychiatrycznej. W specjalnie przygotowanych pomieszczeniach klasztornych mieszkali razem ci, których dziś

<sup>128</sup> Tamże, s. 35.

<sup>129</sup> Tamże.

<sup>130</sup> Tamże, s. 34.

<sup>131</sup> A. Yong, *Theology and Down Syndrome...*, s. 37.

<sup>132</sup> M. Garbat, *Historia niepełnosprawności...*, s. 59.

określilibyśmy jako upośledzonych umysłowo i chorych psychicznie. Zakony nie były jednak w stanie pomóc wszystkim potrzebującym, to zadanie przerastało zwykle ich możliwości<sup>133</sup>.

W państwach, które przyjęły protestantyzm opieka nad osobami chorymi i niepełnosprawnymi była sprawowana przez różnego typu organizacje religijne, a także osoby prywatne. Wielkie zasługi w dziedzinie walki o godność osób niepełnosprawnych miał duchowny ewangelicki, uważany za największego z pedagogów czasów nowożytnych i pioniera nowoczesnej pedagogiki, Jan Amos Komeński (1592–1670). W swoim dziele *Wielka dydaktyka* opowiadał się za ideą powszechnego nauczania, które miałyby objąć wszystkie dzieci, także te upośledzone umysłowo czy fizycznie, gdyż również one nie powinny znajdować się poza nawiasem normalnego życia społecznego<sup>134</sup>.

Ideę poszanowania godności osób niepełnosprawnych głosił również Tomasz Morus (1478–1535) w *Utopii*. Choć Utopianie byli zasadniczo ludźmi niezwykle dbającymi o zdrowie, wysportowanymi i pięknymi, to nawet jeśli ktoś był niepełnosprawny, skandaliczne było poniżanie go lub wyrządzanie mu krzywdy<sup>135</sup>.

W nowożytności można spotkać także przepisy prawne, które uwzględniały możliwość niepoczytalności spowodowanej chorobą psychiczną. Szaleństwo mogło zatem stanowić okoliczność łagodzącą lub wyłączającą odpowiedzialność karną, choć nie zawsze tak było<sup>136</sup>. Warto wspomnieć, że w XVI wieku powstała klasyfikacja rodzajów upośledzenia umysłowego, która odnosiła się również do kwestii prawnych. Paweł Zachariasz, papieski lekarz, wyróżnił różne rodzaje upośledzenia umysłowego: wolno uczący się – którzy mogą się żenić, „głupcy” – którzy mogą się żenić jedynie za zgodą sądu, oraz bezmyślni – którzy nie mogą być karani, nie ponoszą odpowiedzialności, nie mogą się żenić ani przyjmować sakramentów<sup>137</sup>. Jednak, choć – według powszechnej opinii – obłąkany nie odpowiadał za popełnione przestępstwo, aż do XIX wieku w świadomości ludzi utrzymywało się przekonanie, że chory ponosi winę za samą chorobę psychiczną, która miałaby być rezultatem zdroźnego trybu życia<sup>138</sup>.

Trudniejsza była sytuacja osób głuchoniemych, które uważano za niepoczytalne i pozbawiano praw. Jeśli osoba taka nie była w stanie wyrazić swej woli poprzez mowę lub pismo, wówczas nie mogła odziedziczyć majątku rodowego. Z tego powodu rodzice, próbując ratować swoje dzieci, posyłali

<sup>133</sup> Tamże, s. 59–61.

<sup>134</sup> Tamże, s. 45, 61–62.

<sup>135</sup> Tamże, s. 62.

<sup>136</sup> Tamże, s. 63–66.

<sup>137</sup> A. Yong, *Theology and Down Syndrome...*, s. 36.

<sup>138</sup> M. Garbat, *Historia niepełnosprawności...*, s. 74.

je do specjalnych szkół, które miały nauczyć je mowy lub przekupywali dostojników kościelnych, aby nielegalnie zapewnić dzieciom możliwość dziedziczenia. Pewnym wyjściem było umieszczenie dziecka w klasztorze, który za odpowiednie wynagrodzenie gwarantował mu opiekę<sup>139</sup>.

Z kolei powstałe na początku XVII wieku Elżbietańskie Prawo Ubogich stanowiło, że osoby niepełnosprawne mogły być legalnymi żebrakami. Mogli oni *place their caps in their hands* (wkładać puszkę w swoje dłonie) – od tego sformułowania powstało później angielskie słowo *handicapped* (upośledzony, niepełnosprawny)<sup>140</sup>.

Również w epoce nowożytnej dwory królewskie i możnowładzkie dbały o obecność karłów, które traktowano jako pewnego rodzaju ciekawostkę przyrodniczą. Jednak nie tylko karły, ale także Maurowie czy Murzyni stanowili ciekawe okazy, które kolekcjonowano jak przedmioty<sup>141</sup>. Znane są jednak historie karłów, którzy dzięki swemu szlacheckiemu pochodzeniu mieli szanse wieść wyjątkowo udane życie. Ciekawą postacią jest, urodzony w szlacheckiej rodzinie, najśłynniejszy polski karzeł Józef Boruwlaski (1739–1837), pseudonim *Joujou*. Jego rodzice wydali na świat sześćoro dzieci, z czego połowa okazała się być karłami, co sam *Joujou* w swych pamiętnikach uznał za fenomen natury. Boruwlaski był niezwykle inteligentny, w wieku 18 lat władał pięcioma językami, grał na gitarze i tryskał dowcipem. Odwiedzał najważniejsze dwory królewskie w Europie, gdzie wzbudzał sensację, podziw i zazdrość. W swoich znanych pamiętnikach pisał o sobie w następujący sposób: „Byłem modny jak nowe suknie własnie sprowadzane dla dam”<sup>142</sup>.

W XIX wieku nadal znane były pokazy osób z różnego typu niepełnosprawnościami, które odbywały się w cyrkach czy na jarmarkach zarówno w Europie, jak i Ameryce Północnej. Zaś na początku XX wieku w USA uchwalono tzw. Prawo o brzydocie, które zabraniało publicznego pokazywania się osobom, których wygląd był odrażający i mógł wystraszyć normalnych ludzi. Łamanie tego prawa było uznane za przestępstwo. Tym samym osobom niepełnosprawnym odmówiono nawet prawa do żebrania<sup>143</sup>.

Ponadto jeszcze na początku XIX wieku prowadzono eksperymenty medyczne na osobach głuchych. Na przykład próbowano wyleczyć głuchotę poprzez bolesną stymulację prądem czy przekłuwanie błon bębenkowych. Okrutnym eksperymentom poddawano także niewidome dzieci<sup>144</sup>.

<sup>139</sup> Tamże, s. 64.

<sup>140</sup> K. Black, *A Healing Homiletic...*, s. 16.

<sup>141</sup> M. Garbat, *Historia niepełnosprawności...*, s. 66–67.

<sup>142</sup> Cytat za: tamże, s. 69.

<sup>143</sup> Tamże, s. 69–70.

<sup>144</sup> Tamże, s. 72.

Nowożytność nie zmieniła zatem radykalnie sytuacji osób z niepełnosprawnością. Choć zintensyfikowała wysiłki w celu pomocy tym osobom, wydaje się, że równocześnie rozpoczęła proces ich coraz większej izolacji, szczególnie jeśli chodzi o osoby niepełnosprawne umysłowo. Do czasów renesansu ówczesni „szaleńcy” byli obecni w społeczeństwie, pozwalano im „chodzić luzem”. Gdy we Francji i w Anglii pod koniec XVIII wieku powstały „domy odosobnienia”, coraz bardziej przestawano tolerować ich obecność w społeczeństwie<sup>145</sup>. Wiek XVIII, zdaniem Michela Foucaulta, wprowadził „nową” nietolerancję wobec osób upośledzonych umysłowo. Poczynając bowiem od tegoż wieku obecność szaleńca w społeczeństwie stawała się jakby niemożliwa do zniesienia<sup>146</sup>.

Podobnego zdania jest Vic Finkelstein, jeden z prekursorów społecznego modelu niepełnosprawności, na którego badania powołuje się teolog Samule Kabue. Twierdzi on, że niepełnosprawność, rozumiana jako społeczne wykluczenie, jest bezpośrednim rezultatem rozwoju społeczeństw przemysłowych. Dzieli on historię europejską na trzy okresy: (1) okres feudalny, w którym osoby niepełnosprawne nie były wyłączone ze społeczeństwa, (2) okres industrializacji, w którym osoby z niepełnosprawnością zostały usunięte z życia społecznego, ponieważ nie potrafiły dotrzymać kroku nowemu systemowi pracy w fabrykach, i były odizolowane poprzez umieszczenie ich w specjalnych instytucjach oraz (3) okres wyzwolenia, który dopiero się rozpoczyna<sup>147</sup>. Finkelstein, a za nim Kabue przyjmują więc stanowisko, które jest odległe od prezentowanego tu sposobu myślenia: historia nie jest tak jednoznaczna i tak jak w każdej epoce, religii i miejscu świata możemy znaleźć ludzi dobrej woli i przestępców, tak w każdym okresie historii odnajdziemy świadectwa radykalnej dyskryminacji osób niepełnosprawnych, troski o najsłabszych, a także przykłady spełnionego życia „pomimo” niepełnosprawności.

## 2.6. Współczesność

Wiek XX charakteryzuje się chyba największymi przemianami w stosunku do osób z niepełnosprawnością. Ewolucja poglądów widoczna jest zarówno w sferze świeckiej, jak i kościelnej. Do współczesnych osiągnięć możemy zaliczyć liczne akty prawne gwarantujące ochronę osobom niepełnosprawnym, ruchy na rzecz wyzwolenia osób z niepełnosprawnością,

<sup>145</sup> E. Zakrzewska-Manterys, *Upośledzeni umysłowo...*, s. 49.

<sup>146</sup> M. Foucault, *Szaleństwo i społeczeństwo*, w: M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa-Wrocław 2000, s. 80–81.

<sup>147</sup> S. Kabue, *Persons with Disabilities in Church and Society...*, s. 10–11.

specjalne urzędy, udogodnienia architektoniczne etc. Być może jednak to, co zostało już osiągnięte zostało sprowokowane przez nieludzkie nadużycia wobec osób niepełnosprawnych w nie tak odległej historii.

Jak twierdzi Marcin Garbat, poglądy, które wywarły największy wpływ na postrzeganie osób z niepełnosprawnością na początku XX wieku to ewolucjonizm Karola Darwina (1809–1882), eugenika Francisa Galtona (1822–1911) oraz filozofia Fryderyka Nietzschego (1844–1900). Ewolucjonizm twierdził, że osobniki słabsze giną w wyniku naturalnej selekcji. Galton, a w ślad za nim Nietzsche, przyznawał prawo do życia wyłącznie jednostkom silnym i zdrowym, a nawet wyłącznie młodym. Używając metafory jabłka na określenie poszczególnych osób ludzkich i jabłoni symbolizującej „drzewo życia”, Nietzsche pisał następująco: „niejeden staje się zbyt stary dla własnych prawd i zwycięstw; bezzębne usta nie mają prawa do każdej prawdy”. [...] „Zbyt wielu żyje i zbyt długo wisi na gałęziach. Obyż przyszła nawałnica, któraby to wszystko zgniłe i robaczywe z drzew potrząsała!”<sup>148</sup>. Jak wiadomo, na podbudowie filozofii Nietzschego swą zabójczą ideologię stworzył Adolf Hitler<sup>149</sup>.

Hitler, w odniesieniu do osób niepełnosprawnych, nakazał ich sterylizację (gdyż mogły przenosić wady genetyczne na potomstwo) lub ich unicestwienie. Żyć mogli tylko ci, którzy w jakikolwiek sposób byli przydatni w społeczeństwie. Do roku 1941 program eutanazji zabił ok. 70–80 tys. osób niepełnosprawnych, z czego znaczną część stanowiły dzieci. Akcję przerwano w lipcu 1941 po protestach Kościoła<sup>150</sup>. W tym kontekście warto jednak nadmienić, że pierwsze przymusowe sterylizacje wprowadzono nie w Niemczech, ale w USA, a następnie w Szwecji, gdzie aż do lat sześćdziesiątych XX wieku sterylizowano osoby niepełnosprawne umysłowo<sup>151</sup>.

Mało znany jest również fakt, że pierwszych 275 000 ludzi zagazowanych przez nazistów to osoby niepełnosprawne. Również eksperymenty medyczne hitlerowców w większości prowadzone były na osobach niepełnosprawnych<sup>152</sup>.

Bestialskie traktowanie osób z niepełnosprawnością miało miejsce także w USA, gdzie w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku głodzono na śmierć niepełnosprawne noworodki. Również w Stanach Zjednoczonych funkcjonowały domy opieki dla osób niepełnosprawnych, pozbawiające

<sup>148</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Gdynia [1991], s. 83.

<sup>149</sup> M. Garbat, *Historia niepełnosprawności...*, s. 81.

<sup>150</sup> Tamże.

<sup>151</sup> Tamże, s. 73.

<sup>152</sup> J. Weiss Block, *Copious Hosting...*, s. 39; A. Yong, *Theology and Down Syndrome...*, s. 53–54.

ich godności (na przykład Willowbroke Institution w Nowym Jorku). Nadal w zwyczaju było także ośmieszanie osób z niepełnosprawnością poprzez ich publiczne obnażanie<sup>153</sup>.

Dziś pomimo tak wielkiego postępu w walce o godność i prawa osób z niepełnosprawnością, jesteśmy nadal świadkami trwającej wobec nich opresji i ich cierpienia. Jeśli nie jesteśmy co do tego przekonani, wystarczy zastanowić się, jak wiele w języku polskim (ale także w każdym innym języku świata<sup>154</sup>) ukrywa się obraźliwych słów dotyczących osób niepełnosprawnych, szczególnie intelektualnie<sup>155</sup>. Termin „warzywo”, którym określamy osoby głęboko niepełnosprawne intelektualnie i fizycznie, chyba najdobitniej obnaża fakt, że osoby te nie są dla nas ludźmi, ale czymś zdecydowanie nie-ludzkim. „Debil, imbecyl, idiota,” to pierwotne określenia stopni niepełnosprawności intelektualnej (od najlżejszego do najcięższego), o czym chyba nie wszyscy już pamiętamy. Słowo „kretyn” oznaczało zaś człowieka cierpiącego na kretynizm, czyli wrodzony niedorozwój umysłowy spowodowany niedoczynnością tarczycy wynikającą z niedoborów jodu. Choroba ta inaczej zwana była matołectwem, od czego z kolei pochodzi słowo „matoł”. Dziś – obok wyrażen wymienionych przed chwilą – jako inwektywy funkcjonują również takie słowa, jak: „Down”, „ograniczony intelektualnie”, „opóźniony w rozwoju”, „upośledzony”.

Wydaje się, że jakimkolwiek słowem nie zastąpimy tych „zatrutych” już terminów, każde następne wyrażenie dotyczące osób z niepełnosprawnością intelektualną nabierze prędkiej czy później obraźliwego charakteru. Język objawia bowiem nasze myślenie, które wciąż jest pełne pogardy dla osób niepełnosprawnych, szczególnie intelektualnie.

<sup>153</sup> J. Weiss Block, *Copious Hosting...*, s. 39–41; A. Yong, *Theology and Down Syndrome...*, s. 55. O publicznym obnażaniu osób niepełnosprawnych zob. L. Blumberg, *Public Stripping*, w: *The Ragged Edge. The Disability Experience from the Pages of the First Fifteen Years of "The Disability Rag"*, red. B. Shaw, Luisville 1994, s. 73–77.

<sup>154</sup> Na marginesie warto podać kilka przykładów pejoratywnych terminów odnoszonych do osób niepełnosprawnych w języku angielskim czy też terminów, które nabrały pejoratywnego znaczenia dlatego, że były pierwotnie odnoszone do osób z niepełnosprawnością: „idiots”, „retards”, „deaf and dumb”, „lame”, „spaz” – zob. J. Weiss Block, *Copious Hosting...*, s. 48.

<sup>155</sup> Por. T. Reynolds, *Theology and Disability: Changing the Conversation*, „Journal of Religion, Disability & Health” 16,1 (2012), s. 39.



## Teologiczne próby rozwiązania problemu człowieczeństwa osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną

*Sięgamy wzrokiem dalej niż nasi poprzednicy; jesteśmy kartami, którzy usadowili się na barkach olbrzymów.*

Jan z Salisbury<sup>1</sup>

Choć, jak zostało to ukazane we wstępie niniejszego studium, problem człowieczeństwa osób niepełnosprawnych intelektualnie w stopniu głębokim domaga się nowego przemyślenia, kwestia ta od jakiegoś czasu jest już podejmowana przez teologów wywodzących się z różnych odłamów chrześcijańskich. Również Urząd Nauczycielski Kościoła wypowiada się coraz częściej w kwestiach dotyczących osób upośledzonych intelektualnie. A zatem, nauczanie Kościoła o człowieku niepełnosprawnym, a także prace teologiczne innych autorów, które choć – jak zostanie to dalej ukazane – nieraz domagają się pewnej dozy krytyki, mogą stanowić cenny punkt wyjścia dla podejmowanych w niniejszej monografii badań, dla własnych analiz i przemyśleń.

### 3.1. Przegląd stanowisk teologów niepełnosprawności

Przedstawione w niniejszym podrozdziale prace najważniejszych teologów niepełnosprawności nie zawsze jako główny cel stawiają sobie obronę człowieczeństwa osób z głębokim upośledzeniem umysłowym. Czasem będą to prace wprost poświęcone temu zagadnieniu, czasem będą one dotyczyły zagadnienia człowieczeństwa jedynie pośrednio lub będą wprawdzie zajmowały się problemem „co to znaczy być człowiekiem w kontekście niepełnosprawności intelektualnej”, lecz na warsztat będą brały jedynie „łżejsze” przypadki upośledzenia umysłowego. Konieczne jest jednak choć pobież-

---

<sup>1</sup> Cytat za: M.D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Kęty 2001, s. 69.

ne prześledzenie toku rozumowania tych autorów, aby zobaczyć, jakie są dominujące tendencje w antropologii teologicznej biorącej pod uwagę niepełnosprawność intelektualną oraz jakie są proponowane rozwiązania problemu: „jak ukazać upośledzonych umysłowo jako w pełni ludzi?”.

Ponadto – co jest tutaj podstawowym celem – postaram się wyłowić z przedstawionych prac to, co wydaje się być cenne, ale również odrzucić to, co jest nieużyteczne czy też nie do pogodzenia z ujęciem katolickim. Autorzy omawianych tu pozycji pochodzą bowiem z różnych denominacji chrześcijańskich i czasem nie podzielają w pełni wiary Kościoła katolickiego. Do omawianych prac przyjdzie nam powrócić jeszcze w dalszej części książki, gdzie niektóre z przytaczanych tu wątków zostaną szerzej rozwinięte lub też przywołane zostaną poglądy przedstawianych autorów, które w niniejszym rozdziale z konieczności musiały zostać pominięte, gdyż nie odnoszą się wprost do zagadnienia człowieczeństwa osób z niepełnosprawnością intelektualną. Pozycje zostaną przedstawione w porządku chronologicznym – od najstarszych do najnowszych.

### 3.1.1. Amos Yong, *Theology and Down Syndrome: Reimagining Disability in Late Modernity* (2007)

Amos Yong jest autorem wywodzącym się z protestantyzmu, z nurtu ewangelikalnego, a dokładnie z ruchu zielonoświątkowego (jego ojciec jest obecnie pastorem w International Christian Fellowship). Choć z pochodzenia jest Malezyjczykiem, mieszka w Stanach Zjednoczonych, gdzie wykłada teologię. Jego osobiste doświadczenie posiadania młodszego brata z zespołem Downa, skłoniło go do podjęcia szerokiej refleksji teologicznej obejmującej antropologię teologiczną, eklezjologię, soteriologię i eschatologię przez pryzmat niepełnosprawności intelektualnej. Jego najważniejszą książką – poruszającą się we wszystkich z wymienionych przed chwilą obszarach – jest obszerna, bo licząca czterysta pięćdziesiąt stron, pozycja *Theology and Down Syndrome: Reimagining Disability in Late Modernity*.

Jako cel swojej książki Amos Yong przedstawia ukazanie relacji pomiędzy Bogiem a upośledzonymi umysłowo, czyli – jak sam to określa – ukazanie, że Bóg jest „Bogiem niepełnosprawnych”. Jednak aby tego dokonać, autor stwierdza, że najpierw musi zmierzyć się z pytaniami o to, kim jest Bóg oraz kim są osoby niepełnosprawne<sup>2</sup>. Tym samym Yong musi odpowiedzieć między innymi na pytanie o człowieczeństwo osób niepełnosprawnych intelektualnie. Choć jego praca koncentruje się głównie na szcze-

<sup>2</sup> A. Yong, *Theology and Down Syndrome: Reimagining Disability in Late Modernity*, Waco 2007, s. 4.

gólnym przypadku upośledzenia umysłowego – na osobach z zespołem Downa, Yong bardzo często odnosi swoje wywody wprost również do osób z głębokim upośledzeniem umysłowym, niekoniecznie z zespołem Downa<sup>3</sup> (stopień upośledzenia umysłowego w zespole Downa bywa bardzo różny, waha się z reguły od upośledzenia znacznego do lekkiego<sup>4</sup>).

Amos Yong twierdzi, że rozumienie człowieczeństwa jest organicznie związane z dwiema teologicznymi kwestiami: obrazu Bożego w człowieku oraz natury ludzkiej<sup>5</sup>, które omawia równocześnie. Jeśli chodzi o naturę ludzką w ujęciu chrześcijańskim, jest ona złożona z ciała i duszy (względnie z ciała, duszy i ducha, choć oba te podziały są równoważne)<sup>6</sup>. Yong przyjmuje ów podział, jednak interpretuje go w myśl teorii emergencji, używanej w różnych naukach empirycznych. Teoria ta mówi, że interakcje pomiędzy elementami podstawowymi prowadzą do powstania nowych jakościowo zjawisk, właściwości czy zachowań, jednak owe zjawiska nie są sprowadzalne do sumy jednostek, które spowodowały ich powstanie. Przykładem emergencji w świecie naturalnym może być mrówisko: oddolna interakcja pomiędzy mrówkami prowadzi do powstania złożonej konstrukcji na wyższym poziomie. Również proces myślenia interpretowany jest jako zjawisko emergentne: powstaje on w wyniku współdziałania licznych neuronów w ludzkim mózgu, jednak żaden z nich, sam z siebie nie jest zdolny do myślenia<sup>7</sup>.

Opierając się na teorii emergencji, Yong proponuje rozumienie duszy jako wyłaniającej się z ciała, ale nie redukowalnej do sumy biologicznych części ciała. Niewątpliwym plusem takiego ujęcia jest zachowanie pełnej integralności duchowo-cieleśnej człowieka, jednak zespolenie to jest tak silne, że właściwie neguje możliwość istnienia duszy (elementu duchowego) człowieka bez ciała<sup>8</sup>. A zatem ujęcie to staje się problematyczne z punktu widzenia wiary katolickiej przyjmującej istnienie stanu pośredniego. Ponadto można mieć wątpliwości, na ile w takiej perspektywie możemy mówić o bezpośrednim stwarzaniu pojedynczej duszy ludzkiej przez Boga, czyli na ile jesteśmy w stanie zachować pewną dystynkcję pomiędzy duszą a ciałem i widzieć ją jako aspekt człowieczeństwa różny od ciała.

Jednak takie rozumienie natury ludzkiej ma też swoje dobre strony. Oprócz wspomnianego podkreślenia jedności duszy i ciała, dowartościuje

<sup>3</sup> Tamże, s. 187–188.

<sup>4</sup> C. Cunningham, *Dzieci z zespołem Downa. Poradnik dla rodziców*, tłum. M. Pawlak-Rogała, Warszawa 1992, s. 197.

<sup>5</sup> A. Yong, *Theology and Down Syndrome...*, s. 169–170.

<sup>6</sup> Tamże, s. 170.

<sup>7</sup> Na temat zjawiska emergencji zob. np. S. Johnson, *Emergence: The Connected Lives of Ants, Brains, Cities, and Software*, New York–London–Toronto–Sydney–New Delhi 2012.

<sup>8</sup> A. Yong, *Theology and Down Syndrome...*, s. 183.

element cielesny w człowieku i nie pozwala zepchnąć go na dalszy plan. Jak jednak Yong opisuje duszę, czym ona według niego jest? Przede wszystkim stwierdza, że wyłonienie się duszy w człowieku jest elementem odróżniającym go od świata zwierząt<sup>9</sup>. Dusza to dla niego świadomość siebie: człowiek to nie tylko materialny obiekt, ale myślący subiekt, czyli myśliciel konstituowany przez swoje ciało lub ciało, które wie o sobie, że istnieje<sup>10</sup>. Stwierdzenia takie wydają się jednak problematyczne, biorąc pod uwagę osoby z upośledzeniem umysłowym, gdyż mogłyby one sugerować, że osoby te – wobec braku (pełnej) świadomości siebie czy też zaburzeń dotyczących funkcji myślenia – nie posiadają duszy, a zatem nie są ludźmi. Zaskakujące – w kontekście wcześniejszej tezy, iż elementem odróżniającym ludzi od zwierząt jest dusza – jest również stwierdzenie, które pada w książce, iż osoby upośledzone są w pełni ludźmi z powodu ich cielesności<sup>11</sup>, chyba że należałoby je rozumieć tak, że owo ludzkie ciało „daje początek”, jest podstawą duszy. Rodzą się również wątpliwości, na ile takie określenie człowieka (samoświadomość, cielesność) odróżnia go jakościowo od zwierząt. Samoświadomość rozumiana jako posiadanie idei samego siebie jest badana poprzez tzw. test lustra, który ma pokazać na ile badany osobnik rozpoznaje, że to, na co patrzy w lustrze, to on sam, a nie ktoś inny. Dziecko ludzkie nabywa taką zdolność ok. 18 miesiąca życia, posiadają ją również niektóre zwierzęta (delfiny, słonie, świny, sroki)<sup>12</sup>. Nie wiadomo niestety, jak autor pojmuje pojęcia „samoświadomości” czy „myślenia”, których używa, gdyż dokładnie ich nie definiuje. Zaś w pobieżnym czy potocznym odczytaniu wydają się one wykluczać z kręgu osób ludzkich jednostki z upośledzeniem intelektualnym lub przynajmniej ukazywać je jako nie w pełni wartościowe osoby ludzkie.

Równocześnie Yong rozwija rozumienie obrazu Bożego jako konstituowanego przez relacje – obraz Boży egzystuje w relacyjności człowieka. Tym samym – odwołując się do koncepcji Karla Bartha – kieruje się w stronę relacyjnego ujęcia osoby ludzkiej, jako egzystującej w relacji do siebie, innych i Boga. Opierając się na relacyjnym rozumieniu osoby, Yong twierdzi, że samoświadomość nie jest ani koniecznym, ani wystarczającym kryterium obrazu Bożego w człowieku, liczy się relacja z Bogiem, co niestety trudno pogodzić z jego wcześniej przedstawionymi tezami. Ponadto Yong pisze, iż Duch Święty uzdalnia nas do bycia w relacji do innych i Boga, nawet w najtrudniejszych sytuacjach<sup>13</sup>, a zatem możemy domyślać się,

<sup>9</sup> Tamże, s. 181.

<sup>10</sup> Tamże, s. 183.

<sup>11</sup> Tamże, s. 182.

<sup>12</sup> J. Norkowski, *Człowiek umiera tylko raz. Mało znane fakty dotyczące śpiączki, stanu wegetatywnego i śmierci mózgowej*, Warszawa 2013, s. 11–12.

<sup>13</sup> A. Yong, *Theology and Down Syndrome...*, s. 191.

że to działanie Ducha dotyczy także osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną. Yong stawia również tezę, że nawet jeśli nasza świadomość, a nawet nasz mózg zanika, nasza relacja z Bogiem pozostaje nienaruszona, choć może odbyć się na innym poziomie niż wcześniej (np. na poziomie afektywnym)<sup>14</sup>. Podobnie ma się rzecz z osobami upośledzonymi intelektualnie. Są one zdolne do relacji z Bogiem, życia duchowego (choć może ono pozostawać ukryte dla zewnętrznego obserwatora)<sup>15</sup>, jednak ich relacja może odbywać się w inny sposób, na innych poziomach niż osób pełnosprawnych intelektualnie<sup>16</sup>. W myśl teorii emergencji, choć osoby upośledzone mają mniej rozwinięte zdolności poznawcze, ich „duchowe anteny” mogą pomimo tego istnieć i działać (gdyż nasza duchowość nie jest po prostu sumą elementów, które ją „generują”). Jak pisze Yong, „duchowe anteny” głęboko upośledzonych nie będą posiadały komponentu poznawczego (ang. *cognitive*), jednak dusza ludzka nie jest redukowalna do poznania<sup>17</sup>.

Ciekawe wątki antropologiczne rozwijane są przez Yonga również w rozdziale dotyczącym soteriologii. Autor przedstawia najpierw pokrótce protestanckie stanowisko w kwestii osobistego zbawienia poszczególnego człowieka: zbawienie ofiarowuje człowiekowi Bóg, to Bóg zbawia człowieka, jednak nie może się to dokonać bez osobistego przyjęcia tego daru, bez osobistej decyzji ze strony człowieka. Następnie stawia pytanie: co z upośledzonymi, którzy są niezdolni do odpowiedzi, przynajmniej nie w dostrzegalny dla innych sposób<sup>18</sup>? Yong przytacza najpierw rozwiązanie proponowane przez konserwatywny protestantyzm<sup>19</sup>: upośledzeni mają-

<sup>14</sup> Tamże, s. 190.

<sup>15</sup> Tamże, s. 171.

<sup>16</sup> W swoim artykule *The Virtues and Intellectual Disability Explorations in the (Cognitive) Sciences of Moral Formation*, Amos Yong stwierdza, że moralność osób z niepełnosprawnością intelektualną może być kształtowana przez emocje i więzy społeczne, pomimo braku (pełnej) ich refleksji (s. 195). A także, że osoby upośledzone są istotami moralnymi, bo moralność jest zakorzeniona tak samo mocno w naszych emocjach, jak w naszej racjonalności (s. 200), co sugeruje, że osoby te są zdolne do zwrócenia się w stronę Boga, choć dokonuje się to inaczej niż w przypadku osób w tzw. normie intelektualnej – zob. A. Yong, *The Virtues and Intellectual Disability Explorations in the (Cognitive) Sciences of Moral Formation*, w: *Theology and the Science of Moral Action: Virtue Ethics, Exemplarity, and Cognitive Neuroscience*, red. J. Van Slyke, G.R. Peterson, K.S. Reimer, M.L. Spezio, W.S. Brown, New York-London 2012, s. 191–208.

<sup>17</sup> A. Yong, *Theology and Down Syndrome...*, s. 188.

<sup>18</sup> Tamże, s. 231–232.

<sup>19</sup> „Konserwatywny protestantyzm” to określenie używane przez Amosa Yonga, które ma pokazać, że nie jest to pogląd tradycyjny i niekoniecznie podzielany przez wszystkich protestantów.

cy ekstremalnie niski poziom zrozumienia są zbawieni przez Boga (bez żadnej aktywności z ich strony), gdyż o Bogu wiemy na pewno, że kocha On tych, którzy mają „naturę dzieci”. Osoby te klasyfikowane są przez konserwatywnych protestantów jako osoby, które nie osiągnęły „wieku odpowiedzialności”. Yong krytykuje jednak takie rozwiązanie, jak i samo posługiwanie się kryterium „wieku odpowiedzialności”, które jest niejasne, gdyż nie mamy jednoznacznych wskaźników oceny tego, kto ten wiek osiągnął. Ponadto takie kryterium nie jest nawet wzmiankowane w Piśmie Świętym<sup>20</sup>, co dla protestanta ma niebanalne znaczenie.

Oprócz tego Yong przytacza propozycję Wolfa Wolfensbergera twierdzącego, że człowiek, który nie był w stanie dokonać wyboru za lub przeciw Bogu za życia, będzie miał możliwość dokonania takiego wyboru po śmierci. Jednak również ta propozycja nie jest zaaprobowana przez Yonga, gdyż postrzega ją jako skrajnie dualistyczną (Wolfensberger mówi o wyzwoleniu z niewoli ciała) oraz zakładającą istnienie stanu pośredniego, co nie zgadza się z jego protestanckim rozumieniem tego, co dzieje się z człowiekiem po śmierci<sup>21</sup>.

Inne przytaczane przez autora propozycje rozwiązania postawionego problemu to pokorny agnostycyzm – nie możemy nic powiedzieć na temat zbawienia osób z niepełnosprawnością intelektualną – lub rozdzielenie wiary i wiedzy: wszyscy ludzie zawsze są w relacji wiary do Boga, choć nie potrafią tego nazwać. Problem, według Yonga, polega jednak na tym, że odejmując wiedzę od wiary, zabieramy tej drugiej niemal całą jej zawartość, oraz twierdząc, że wszyscy ludzie zawsze znajdują się w relacji do Boga (skutkującej „automatycznym” zbawieniem) podcinamy ideę ludzkiej wolności/wyboru<sup>22</sup>.

Jaka jest zatem odpowiedź Yonga? Yong zdaje się przychylić do wypowiedzi Harolda Stubblefielda, którą przytacza, iż na pytanie o to, czy osoby upośledzone posiadają świadomość religijną i religijną odpowiedzialność, nie można odpowiedzieć *a priori*, a jedynie *a posteriori*. Oznacza to, iż należy zbadać osobno każdy przypadek, gdyż osoby te ogromnie się od siebie różnią i nie można postawić jednej uogólnionej tezy<sup>23</sup>.

Jednak w podsumowaniu rozdziału dotyczącego soteriologii Amos Yong stwierdza, że Duch Święty w sposób zindywidualizowany spotyka każdego człowieka, w jego różnych wymiarach, różnymi sposobami oraz że każdy człowiek jest wolny i zdolny do odpowiedzi Bogu, współpracy z Duchem, dlatego misja chrześcijan również względem upośledzonych pozostaje niezmienna – to znaczy taka sama, jak względem innych osób. Z podejścia

<sup>20</sup> A. Yong, *Theology and Down Syndrome...*, s. 233.

<sup>21</sup> Tamże, s. 234.

<sup>22</sup> Tamże, s. 235.

<sup>23</sup> Tamże, s. 236–237.



Stubblefielda Yong czerpie przekonanie, że należy zindywidualizować podejście do niepełnosprawnych, dopasować do nich „program duchowy”, dowiedzieć się/dotrzyć do tego, co Duch Święty zrobił dotychczas w ich życiu, aby móc skutecznie działać na rzecz ich zbawienia<sup>24</sup>. Yong nie wyklucza również możliwości nawrócenia osób z niepełnosprawnością intelektualną, w czym ma pomóc im wspólnota kościelna. Nawrócenie to dokonuje się u osób upośledzonych intelektualnie na poziomie emocji i – w myśl relacyjnej antropologii – polegać ma na ustanowieniu właściwej relacji do siebie, Boga i innych<sup>25</sup>.

Chcąc ogólnie podsumować dokonania Amosa Yonga, trzeba powiedzieć, że wiele z jego refleksji jest z pewnością bardzo cennych i inspirujących. Należy do nich przede wszystkim relacyjna koncepcja człowieka i próba nowego ukazania związku duszy i ciała, choć wymagałaby ona doprecyzowania, szczególnie z punktu widzenia doktryny katolickiej. Problemem jest jednak brak uzgodnienia pewnych poglądów, do których autor zdaje się przychylić, a które momentami wchodzą ze sobą w konflikt. Problematyczne jest także nieprecyzyjne używanie pojęć – bez ich wyjaśnienia, co powoduje, iż pełny sens jego wypowiedzi pozostaje często niezrozumiały (jak chociażby termin „świadomość”).

Omawiając propozycję tego autora, warto przytoczyć, jak jego myśl interpretują inni teologowie. Molly Haslam, a także Jill Harshaw, analizując antropologię Yonga, stwierdzają, że widzi on godność osoby, która nie posiada zdolności umysłowych jako „dołączoną”, „przytwierdzoną” do godności osoby-opiekuna. Godność osoby upośledzonej usytuowana jest nie w zdolnościach (umysłowych), ale w relacji, w której ta osoba uczestniczy, w „odpowiedzi”, jaka zostaje jej udzielona przez opiekuna, w skierowaniu opiekuna w jej stronę<sup>26</sup>. W związku z tym Haslam pyta słusznie: co w przypadku braku afirmacji ze strony opiekuna? Czy wtedy osoba z nie-

<sup>24</sup> Tamże, s. 238–239.

<sup>25</sup> Tamże, s. 238.

<sup>26</sup> M. Haslam, *A Constructive Theology of Intellectual Disability. Human Being as Mutuality and Response*, New York 2012, s. 5; J. Harshaw, *God Beyond Words: Christian Theology and the Spiritual Experiences of People with Profound Intellectual Disabilities*, London–Philadelphia 2016, s. 46. Czyżby Harshaw, której książka powstała cztery lata później, po prostu powtórzyła tezę Haslam dotyczącą antropologii Yonga? Podobną tezę dotyczącą wartości osoby ludzkiej stawia D. Pailin, który twierdzi, że „wartość osoby leży w miłości innych do niej oraz bezwarunkowo we wszystko-obejmującej miłości Boga względem każdej osoby” – D. Pailin, *A Gentle Touch. From a Theology of Handicap to a Theology of Human Being*, London 1992, s. 123. Przez dodanie kryterium o miłości Boga Pailin zabezpiecza jednak w dużo większym stopniu wartość osób upośledzonych intelektualnie.

pełnosprawnością intelektualną traci godność<sup>27</sup>? Podstawowy problem polega jednak na tym, że Yong przywołuje tę tezę jedynie raz<sup>28</sup> i nie jest to, według niego, jedyna podstawa godności osób upośledzonych. Wydaje się, że podstawą godności i pełni człowieczeństwa osób z niepełnosprawnością intelektualną jest według Yonga fakt, że są one osobami egzystującymi w relacjach (z sobą, innymi i – co najważniejsze – z Bogiem) i że są aktywnymi podmiotami w procesie tworzenia tych relacji. Niemniej jednak jednoznaczna interpretacja poglądów Yonga jest trudna, gdyż sam autor – co zostało już pokazane przed chwilą – często ich nie doprecyzowuje i zdaje się przychylić do różnych, czasem przeciwstawnych twierdzeń przywoływanych przez niego autorów.

### 3.1.2. Thomas E. Reynolds, *Vulnerable Communion: A Theology of Disability and Hospitality* (2008)

Thomas Reynolds jest teologiem wywodzącym się z tradycji protestanckiej. Jest wykładowcą teologii w Toronto, zaś prywatnie jest ojcem chłopca z zespołem Touretta, Aspergera i innymi zaburzeniami spektrum autyzmu. W książce *Vulnerable Communion: A Theology of Disability and Hospitality* mierzy się z wieloma wątkami związanymi z zagadnieniem niepełnosprawności. Szczególnie interesujący będzie tutaj rozdział VI poświęcony człowieczeństwu w kontekście niepełnosprawności.

W swojej książce Reynolds chce rozwijać teologię podatności na zranienie (ang. *vulnerability*), która obejmowałaby wszystkich ludzi, również niepełnosprawnych intelektualnie<sup>29</sup>. Według niego człowiek nie jest samowystarczalny i autonomiczny, człowiek jest obrazem Boga w tym, że jest zdolny do bycia dostępnym i do dawania odpowiedzi, co zakłada jego samoświadomość i zdolność do wchodzenia w relacje (zdolność komunikacji)<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> M. Haslam, *A Constructive Theology of Intellectual Disability...*, s. 5. Ponadto Haslam krytykuje Yonga za twierdzenie, że uczestniczymy w obrazie Boga poprzez relację/e, którą on chce nazywać relacją przyjaźni. Jednak według Haslam osoby z upośledzeniem umysłowym w stopniu głębokim nie potrafią na przykład poświęcać się dla innych, co według niej wyklucza możliwość uczestnictwa w przyjaźni, a tym samym przekreśla sensowność twierdzeń Yonga, chyba że przedefiniowaniu uległoby samo pojęcie przyjaźni – zob. tamże, s. 6.

<sup>28</sup> A. Yong, *Theology and Down Syndrome...*, s. 184–185. W tym miejscu Yong powołuje się na wypowiedź Evy Kittay, myślicielki łączącej perspektywę feministyczną i niepełnosprawności.

<sup>29</sup> T. Reynolds, *Vulnerable Communion: A Theology of Disability and Hospitality*, Grand Rapids 2008, s. 14.

<sup>30</sup> Tamże, s. 103, 182. Molly Haslam zarzuca Reynoldsowi, iż ten „wymaga” intelektualnej zdolności, by postrzegać swoje „ja” jako różne od świata, co według

Twierdzenie takie – zdaniem Molly Haslam – jest jednak problematyczne z punktu widzenia osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną<sup>31</sup>. Można również spotkać się z wypowiedziami tego autora, które wskazują, że już dzięki naszej cielesności (naszym ciałom) jesteśmy w relacji do świata i stajemy się dla niego dostępni<sup>32</sup>. Twierdzenia te nie wydają się więc wykluczające dla osób najcięższej niepełnosprawnych intelektualnie.

Reynolds proponuje jednak, aby nie określać jasnych kryteriów człowieczeństwa, ale chce zachować luźne rozumienie obrazu Bożego<sup>33</sup>. Trudno zgodzić się z Reynoldsem, iż nie należy w żaden sposób precyzyjnie określać istoty człowieczeństwa, która – co wydaje się słuszne – jest dla niego tożsama z byciem na obraz Boży. Jeśli będziemy posługiwać się rozmytym rozumieniem człowieczeństwa, może za chwilę okazać się, że ktoś z łatwością wykluczy osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną i uzna ich za nie-ludzi właśnie dlatego, że brak nam jasnych kryteriów tego, co oznacza bycie człowiekiem. Problem, jak się wydaje, nie leży w „definiowaniu” czy opisywaniu, ale w błędnym „definiowaniu”, w zbyt nim zawężaniu zbioru ludzi, w jego złym, nieprawdziwym opisie<sup>34</sup>.

W konsekwencji braku precyzji w określaniu „kim jest człowiek”, Reynolds dochodzi do przekonania, że nie ma wyraźnej linii podziału pomiędzy człowiekiem, a resztą stworzenia<sup>35</sup>. Wszystko jest współzależne i istnieje we wzajemnych relacjach<sup>36</sup>. Dodajmy, że również podatność na zranienia, która jest dla Reynoldsa cechą łączącą wszystkich ludzi, wykracza poza rodzinę ludzką, gdyż podatnością na zranienie wykazuje się całe stworzenie. Ponadto nie tylko człowiek „jest ciałem”, ale także całe materialne stworzenie jest „cielesne” i w ten sposób dostępne innym, a więc wchodzące w relacje<sup>37</sup>. W taki oto sposób zamiast ukazać wyjątkowość człowieka na tle stworzenia, a więc również osób z (głęboką) niepełnosprawnością intelektualną, dochodzimy do miejsca, w którym łatwo zatrzeć granicę między człowiekiem, a resztą stworzenia i sprowadzić

---

niej wynika z faktu, że Reynolds przyjmuje perspektywę dla zaburzeń autyzmu (stąd twierdzenie o możliwości komunikacji). Taka antropologia nie przystaje jednak, jej zdaniem, zupełnie do możliwości osób z głębokim upośledzeniem intelektualnym – zob. M. Haslam, *A Constructive Theology of Intellectual Disability...*, s. 3–5.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 4.

<sup>32</sup> T. Reynolds, *Vulnerable Communion...*, s. 181.

<sup>33</sup> Tamże, s. 177.

<sup>34</sup> Przez stwierdzenie, że istnieje konieczność ustalenia „kryteriów” człowieczeństwa nie chcę zaprzeczać, że człowiek – będąc obrazem Boga-tajemnicy – sam również pozostaje tajemnicą. Wątki te powrócą jeszcze w rozdziale 5.

<sup>35</sup> T. Reynolds, *Vulnerable Communion...*, s. 181.

<sup>36</sup> Tamże, s. 175–176.

<sup>37</sup> Tamże, s. 181.

osobę ludzką do poziomu zwierzęcia. Nie wydaje się konieczne tłumaczenie, że taki pogląd nie jest ani zgodny z wiarą katolicką czy nawet po prostu chrześcijańską, ani też nie będzie sprzyjał budowaniu dobrej praktyki wobec osób z niepełnosprawnością intelektualną. Dobra, prawdziwa teoria jest zawsze konieczna dla dobrej, wyzwalającej praktyki, dlatego niezbędne wydaje się teoretyczne określenie/opisanie kim jest człowiek, aby móc walczyć o jego prawa.

### 3.1.3. Hans Reinders, *Receiving the Gift of Friendship: Profound Disability, Theological Anthropology, and Ethics* (2008)

Hans Reinders jest profesorem etyki na uniwersytecie w Amsterdamie, jest jednak postrzegany i klasyfikowany jako teolog niepełnosprawności, co wynika prawdopodobnie z faktu, że bazuje on na typowo teologicznych źródłach, a kwestie niepełnosprawności osadza w kontekście (chrześcijańskiej) wiary w Boga. Dzięki koncepcji Boga nadającego wartość człowiekowi, autor ten chce dokonać obrony pełni człowieczeństwa osób z niepełnosprawnością intelektualną. Reinders ma pewne osobiste doświadczenie z osobami z niepełnosprawnością – jak sam pisze, przez wiele lat znał dziewczynę z głęboką niepełnosprawnością intelektualną.

Jego książka *Receiving the Gift of Friendship: Profound Disability, Theological Anthropology, and Ethics* skupiona jest wokół zagadnienia człowieczeństwa osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną. Reinders chce ukazać w niej osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną jako takie same, jak wszyscy inni ludzie. Autor stwierdza, że gdy stajemy wobec pytania o to, co różni ludzi od reszty stworzenia, z reguły uznajemy, iż jest to zdolność używania języka, rozumu, woli, samoświadomość, możliwość podejmowania wolnych decyzji, planowania etc. Jednak Reinders twierdzi, że osoby z upośledzeniem umysłowym w stopniu głębokim nie odpowiadają tak zdefiniowanemu człowieczeństwu i sprzeciwia się upatrywaniu wyjątkowości człowieka w jego zdolnościach czy w działaniu<sup>38</sup>.

W kontekście rozpatrywanego tu zagadnienia człowieczeństwa osób głęboko upośledzonych z punktu widzenia doktryny katolickiej, szczególnie interesujący jest rozdział III, w którym autor – jak sam to określa – ma zamiar wykazać, że koncepcja katolickiej teologii moralnej na temat człowieka jest błędna, choć podtytuł rozdziału („Roman Catholic Doctrine

<sup>38</sup> H. Reinders, *Receiving the Gift of Friendship: Profound Disability, Theological Anthropology, and Ethics*, Grand Rapids 2008, s. 1–2, 11.

on Being Human”) sugeruje, że nie chodzi jedynie o pewną tradycję teologiczną Kościoła katolickiego, ale o samą doktrynę<sup>39</sup>. Istotnie, Reinders we wspomnianym rozdziale poddaje szerokiej krytyce nauczanie Kościoła<sup>40</sup>, które stanowi podstawowe źródło niniejszej monografii, stąd konieczność szczególnie uważnego przyjrzenia się jego poglądom tam wyrażonym. Analizując wypowiedzi Magisterium, Reinders stwierdza, że Kościół katolicki określa człowieka albo w odniesieniu do jego początku: pochodzi z ludzkich rodziców, więc jest człowiekiem, lub w odniesieniu do jego celu: staje się człowiekiem, poprzez rozwój swoich naturalnych zasobów (zapisanych od chwili poczęcia w genotypie), zaś najważniejszymi z nich są rozum i wola. Reinders twierdzi, że w takim ujęciu osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną są ludźmi jedynie z perspektywy ich początku, nie mają oni jednak możliwości rozwoju jako ludzie – nie mogą osiągnąć celu, do którego został przeznaczony człowiek<sup>41</sup>. Autor krytykuje również pojęcie rozumnej duszy jako kryterium człowieczeństwa czy obrazu Bożego w człowieku, gdyż, jego zdaniem, osoby głęboko upośledzone nie spełniają owego kryterium, co więcej, nie posiadają nawet potencji do rozwoju rozumności duszy<sup>42</sup>.

Reinders wskazuje równocześnie, że cel człowieka określany jest w *Evangelium vitae* jako udział w boskim życiu, to zaś – jak słusznie zauważa autor – nie może być zasługą człowieka, ale jest wolnym darem Boga, niezależnym od ludzkich możliwości/umiejętności. Zdaniem Reindersa, dzięki takiemu przedstawieniu celu człowieka, zostaje złagodzony problem nierozwiniętych zdolności (czy braku nawet potencjalnych zdolności) osób z niepełnosprawnością intelektualną, gdyż ostateczny kształt ludzkiego życia jest darem Bożym. Dlatego – jak zauważa autor – niektórzy twierdzą, że osoby, które nie mają rozwiniętych zdolności rozumu i woli, nie mogą ich użyć w celu czynienia zła, a więc na pewno są zbawione<sup>43</sup>.

W związku z tym Reinders – rozwijając podobnie jak inni autorzy relacyjną koncepcję człowieka – uzależnia ludzką wartość czy godność całkowicie od Bożego aktu zwrócenia się w stronę człowieka. Ludzkie „bycie w relacji” zależne jest od Boga: „Boski akt miłości konstytuuje człowieka zarówno w odniesieniu do jego początku, jak i jego finalnego przeznaczenia, co pociąga za sobą logiczną konsekwencję, że ta relacja jest zapoczątkowana przez boskie działanie, a nie ludzkie działanie”<sup>44</sup>. Reinders zdaje

<sup>39</sup> Tamże, s. 88–89.

<sup>40</sup> Opiera się na następujących dokumentach: Encyklika Jana Pawła II *Evangelium vitae* (1995), Encyklika Jana Pawła II *Veritatis splendor* (1993) oraz Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary *Donum vitae* (1987), zatwierdzona przez Jana Pawła II.

<sup>41</sup> H. Reinders, *Receiving the Gift of Friendship...*, s. 89–92, 94.

<sup>42</sup> Tamże, s. 109–110, 229–230.

<sup>43</sup> Tamże, s. 97.

<sup>44</sup> Tamże, s. 244.

sobie sprawę z tego, że idea obrazu Bożego obecnego w relacyjności może być trudna w zastosowaniu do osób, które nie mają zdolności do świadomej odpowiedzi na miłość Boga, ale podkreśla, że relacyjność charakteryzująca człowieka ma swój początek w działaniu Boga, a nie w działaniu ludzkim – ludzie znajdują swoje człowieczeństwo w byciu pociąganyymi przez Boga do wspólnoty z Nim. Człowiek w owej relacji z Bogiem pozostaje zatem pasywny – otrzymuje boski dar i zostaje włączony we wspólnotę z Bogiem i z innymi ludźmi, jednak dzieje się to zupełnie „poza nim”, można powiedzieć bez jego zgody, bez konieczności dania odpowiedzi. Reinders uważa, że Bóg zbawia nas również od konieczności czy niemożliwości odpowiedzi na Jego dar<sup>45</sup>. Na marginesie warto nadmienić, że tezę Reindersa krytykuje Molly Haslam, która pyta: w jaki sposób ten pasywny człowiek miałby być obrazem aktywnego Boga?<sup>46</sup>

Można zatem powiedzieć, że zdaniem Reindersa każdy człowiek jest człowiekiem dlatego, że Bóg ustanowił z nim wyjątkową relację, która nie zależy od niego, a jedynie od Boga. Czy oznacza to zatem, że każdy człowiek – dzięki niezniszczalnej relacji z Bogiem – osiąga zbawienie, co byłoby równoznaczne z przyjęciem apokatastazy (przynajmniej w świecie ludzkim)? Czy oznacza to również zaprzeczenie istnieniu wolnej woli człowieka, która – zgodnie z tradycją chrześcijańską – opowiada się za lub przeciw Bogu? Rodzi się również pytanie, co ostatecznie odróżnia nas od reszty widzialnego stworzenia? Wiemy przecież, że również inne stworzenia istnieją w relacji do Boga – Bóg je miłuje, oraz że mają uczestniczyć w zbawieniu. Czym miałyby zatem różnić się relacja Boga do człowieka od relacji Boga do innych widzialnych stworzeń<sup>47</sup>? Do tych kwestii, jak i do innych obserwacji Reindersa, które tu musiały zostać pominięte, powrócę jeszcze w dalszej części niniejszej monografii, gdy spróbuję postawić własną tezę.

### 3.1.4. Molly Haslam, *A Constructive Theology of Intellectual Disability: Human Being as Mutuality and Response* (2012)

Molly Haslam jest nie tylko teologiem (doktorat na wydziale teologii protestanckiej Vanderbilt University, USA), ale również zawodową fizjo-

<sup>45</sup> Jak pisze Reinders: „this relationship is affirmed extrinsically by triune God, who saves us from failing to respond appropriately to his call” – tamże, s. 313.

<sup>46</sup> M. Haslam, *A Constructive Theology of Intellectual Disability...*, s. 8.

<sup>47</sup> Celowo używamy sformułowania „widzialne stworzenia”, gdyż termin „stworzenie” obejmuje również wolne byty duchowe – anioły i demony.



terapeutką z ponad dwudziestoletnim stażem pracy i doświadczeniem w pracy z osobami z różnymi niepełnosprawnościami, również z osobami z głęboką niepełnosprawnością intelektualną. W swojej książce *A Constructive Theology of Intellectual Disability. Human Being as Mutuality and Response* zajmuje się wprost tematem człowieczeństwa osób z niepełnosprawnością intelektualną. Cel, jaki postawiła sobie w tej publikacji, to – opierając się na filozofii Bubera – przedstawienie człowieka jako bytu relacyjnego (w relacji człowiek – człowiek oraz człowiek – Bóg) i odrzucenie podejścia ukazującego obraz Boga w człowieku jako zakorzeniony w jego zdolnościach racjonalnych i wolitywnych<sup>48</sup>. Autorka chce zatem uniknąć jakiegokolwiek esencjonalizmu w opisie człowieka – nie chce „definiować” istoty ludzkiej za pomocą zdolności przez nią posiadanych, dlatego odrzuca koncepcje, które postrzegają człowieka na przykład jako twórcę historii (Kaufmann)<sup>49</sup> czy jako użytkownika języka (Lindbeck)<sup>50</sup>.

Haslam chce wykazać (na podstawie empirycznych obserwacji), że upośledzeni intelektualnie komunikują się niewerbalnie, a tym samym są aktywną stroną w relacji z innymi ludźmi<sup>51</sup>. Sama autorka przyznaje, że niebezpieczeństwo jej metody polega na możliwości projektowania na osoby z niepełnosprawnością intelektualną tego, co chcemy zaobserwować – czyli w tym przypadku tego, że się komunikują<sup>52</sup>, o czym zostało wspomniane już wcześniej, w rozdziale dotyczącym metody.

Opierając się na psychologicznym modelu trzech stopni komunikacji (1. przedintencjonalny – bez świadomości, że nasze zachowanie wpływa jakoś na odbiorcę komunikatu, a więc bez intencji komunikacji; 2. intencjonalny przedślowy – chcemy się skomunikować, wpłynąć na innego; 3. intencjonalny słowny), stwierdza, że osoby z niepełnosprawnością intelektualną komunikują się zawsze przynajmniej na najniższym z tych poziomów<sup>53</sup>. A zatem, nawet jeśli osoby z niepełnosprawnością intelektualną podejmują komunikację jedynie na najniższym poziomie, uczestniczą w relacji, gdyż odpowiadają/reagują na czyjaś obecność, ból, muzykę, kolory etc.<sup>54</sup>. Haslam stwierdza równocześnie, że upośledzeni nie mają intelektualnych zdolności do poznania i kochania Boga<sup>55</sup>. Jednak opierając się na Pseudo-Dionizym, który mówi, że Bóg powoduje w człowieku tęsknotę za Sobą objawiającą się jako tęsknota za czymś nienazwanym, niewyraźnym pojęciowo czy konceptualnie, uważa, że właśnie w taki

<sup>48</sup> M. Haslam, *A Constructive Theology of Intellectual Disability...*, s. 14–15.

<sup>49</sup> Tamże, s. 19–35.

<sup>50</sup> Tamże, s. 36–52.

<sup>51</sup> Tamże, s. 14–15.

<sup>52</sup> Tamże, s. 17.

<sup>53</sup> Tamże, s. 55.

<sup>54</sup> Tamże, s. 34.

<sup>55</sup> Tamże, s. 99.

sposób upośledzeni pragną Boga<sup>56</sup>. Tym samym w pewnym sensie – choć nieświadomie i nie-intencjonalnie – osoby z niepełnosprawnością intelektualną wchodzą w relacje z innymi i Bogiem, stając się przez to *imago Dei*<sup>57</sup>. Co więcej, Haslam twierdzi, że osoby upośledzone wchodzą w relacje z innymi zawsze we właściwy sposób, traktują ich jako podmioty (jako „Ty”), a nie przedmioty (jako „to”), nie klasyfikują ich względem ich cech charakterystycznych, nie kategoryzują innych przez pryzmat przyszłości – użyteczności; nie uogólniają, nie podejmują refleksji nad nimi; każdy człowiek jest dla nich indywidualny, niepowtarzalny; widzą osoby ludzkie w ich bezpośredniości<sup>58</sup>. W takim ujęciu osoby z niepełnosprawnością intelektualną nie tylko są równe innym osobom, co są wręcz od nich – przynajmniej pod pewnymi względami – doskonalsze, gdyż w lepszy sposób wchodzą w relacje z innymi.

Mocna koncentracja Molly Haslam na kwestii komunikacji (pojętej przez nią w określony sposób), doprowadza ją do twierdzenia, że życie warte życia to takie, gdy ktoś komunikuje się, choćby na najniższym poziomie<sup>59</sup>. Jest to wypowiedź niezwykle niebezpieczna z dwóch powodów: po pierwsze, jeśli przyjmie się definicję komunikacji proponowaną przez autorkę, za życie niewarte życia należałoby uznać stan osób znajdujących się na przykład w śpiączce, które czasem nie reagują nawet na bodźce bólowe. Po drugie, można stwierdzić, że komunikacja nie jest cechą jedynie ludzką, co musiałoby prowadzić do poszerzenia pojęcia człowieczeństwa na – przynajmniej niektóre – zwierzęta, o czym pisze zresztą również sama Haslam<sup>60</sup>. Widać zatem jasno, że przyjęte przez autorkę „kryterium człowieczeństwa” radykalnie zmienia przyjmowaną przez Kościół zawartość zbioru „ludzie” i nie jest do zaakceptowania.

Ponadto koncepcji Haslam można zarzucić pewną niekonsekwencję, którą – na szczęście – dostrzega również ona sama. Autorka pod koniec książki przyznaje, że jej propozycja jest również w pewnym stopniu esencjonalistyczna, gdyż zakłada, że człowiek posiada w sobie wewnętrzną zdolność do komunikacji. Twierdzi jednak, że poprzez założenie o konieczności istnienia „tego drugiego”, niezbędnego do relacji, czyli do zaistnienia zdolności komunikacji, wymyka się prostemu ujęciu esencjonalistycznemu, a kieruje się możliwie najdalej w stronę ujęcia relacyjnego<sup>61</sup>.

Haslam zadaje sama sobie również pytanie o to, czy nasze człowieczeństwo, obraz Boży w nas, budowany jest także przez złe, patologiczne

<sup>56</sup> Tamże, s. 109–110.

<sup>57</sup> Tamże, s. 111.

<sup>58</sup> Tamże, s. 68–79, 112.

<sup>59</sup> Tamże, s. 114.

<sup>60</sup> Tamże, s. 114–115.

<sup>61</sup> Tamże, s. 110–111.

relacje (przemoc, wykorzystywanie kogoś). Stwierdza jednak, że takie relacje nie mają nic wspólnego z obrazem Bożym w nas<sup>62</sup>. Jak widać, problemem jest zatem nieprecyzyjne stosowanie terminu „relacja” przez autorkę. Najpierw twierdzi ona, że niektóre osoby upośledzone intelektualnie komunikują się jedynie nie-intencjonalnie (bez konkretnego nastawienia do adresata, czy nawet bez świadomości nadawania komunikatu/odpowiedzi), czyli w taki sposób wchodzi w relacje, a następnie stwierdza, że człowieczeństwo jest budowane jedynie przez wchodzenie w relacje „dobrego typu”, co wymagałoby od nas jednak pewnej intencjonalności.

### 3.1.5. Myroslaw Tataryn, Maria Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability: A Theology for Embracing Difference* (2013)

Myroslaw Tataryn i Maria Truchan-Tataryn są małżeństwem. Myroslaw jest księdzem Ukraińskiego Kościoła Katolickiego i doktorem teologii, zaś jego żona Maria posiada doktorat z zakresu literaturoznawstwa i specjalizuje się w badaniach nad niepełnosprawnością z perspektywy *disability studies*. Prywatnie wychowują trzy córki, jedna z nich cierpi na neurologiczne zaburzenie rozwoju – syndrom Retta, mieszkają w Kanadzie.

W swojej książce *Discovering Trinity in Disability: A Theology for Embracing Difference* chcą skoncentrować się na społecznej reakcji na różnorodność (inność), szczególnie na niepełnosprawność i przewartościować podejście do niepełnosprawności, którą rozumieją jako wyraz różnorodności stworzenia<sup>63</sup>. Podkreślają, że różnorodność jest chciana i zaplanowana przez Boga, a co więcej, w niej możemy odkryć Boga-Trójkę, który w Sobie samym zawiera nie tylko element jedności, ale także różnorodności. Dlatego różnorodność stworzenia (wyrażająca się również w niepełnosprawności) może być rozumiana jako podobieństwo do Stwórcy<sup>64</sup>.

Omawiając ideę podobieństwa do Boga, autorzy stwierdzają również, że boskość, Osoby Boskie, konstituowane są przez relacje, a zatem to relacyjność jest obrazem Boga: bycie na obraz Boga to kwestia bycia w relacji. Uznają więc, że aby być ludźmi, czyli aby być *imago Dei*, potrzebujemy relacyjności, trwania w relacji<sup>65</sup>. Ponadto kładą mocny akcent na pozna-

<sup>62</sup> Tamże, s. 111–112.

<sup>63</sup> M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability: A Theology for Embracing Difference*, New York 2013, s. 10.

<sup>64</sup> Por. tamże, s. 27–29.

<sup>65</sup> Tamże, s. 111.

nie Boga dzięki relacjom z innymi ludźmi. Pytają nawet, czy możliwe jest poznanie Boga w inny sposób, niż dzięki drugiemu człowiekowi?<sup>66</sup>

Autorzy jednak nie doprecyzowują, czy relacje te muszą być dwustronne, aby były prawdziwie ludzkie. Ich stwierdzenia są z pewnością dobrym punktem wyjścia do dalszych rozważań (szczególnie cenne jest mocne osadzenie antropologii na nauce o Trójcy), jednakże wymagałyby rozwinięcia i doprecyzowania.

### 3.1.6. Jill Harshaw, *God Beyond Words: Christian Theology and the Spiritual Experiences of People with Profound Intellectual Disabilities* (2016) oraz John Swinton

Jill Harshaw jest teologiem pracującym w Centre for Intellectual Disability Theology and Ministry stworzonym w ramach Instytutu Teologicznego Queen's University w Belfaście (Irlandia). Jej głównym obszarem badawczym jest niepełnosprawność intelektualna. Prywatnie Jill posiada córkę z głębokim upośledzeniem umysłowym, co – jak sama przyznaje – było zasadniczym motywem zajęcia się przez nią tematyką niepełnosprawności. Przedmiotem badań jej książki *God Beyond Words: Christian Theology and the Spiritual Experiences of People with Profound Intellectual Disabilities* jest pytanie o życie duchowe osób z głębokim upośledzeniem umysłowym. Tezę Harshaw w skrócie można określić następująco: osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną mogą cieszyć się wartościową relacją z Bogiem, czyli posiadać doświadczenie duchowe.

Harshaw docenia wkład innych autorów w rozumienie człowieczeństwa osób z niepełnosprawnością intelektualną, przede wszystkim fakt, że rozpoznają oni, iż osoby te wchodzą we wzajemne relacje. Ostatecznie, jej zdaniem, dla pełnego potwierdzenia człowieczeństwa osób z upośledzeniem umysłowym konieczne jest również rozpoznanie, że znajdują się one w relacji z Bogiem<sup>67</sup>. Jak jednak przekonać się o tym, że rzeczywiście tak jest?

Jeden z rozdziałów jej książki poświęcony został roli badań jakościowych (empirycznych) nad duchowością osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną. Choć Harshaw ceni badania jakościowe, powątpiewa jednak, czy mogą one dostarczyć niezbitej wiedzy na temat duchowości osób z głębokim upośledzeniem umysłowym<sup>68</sup> i w kolejnym rozdziale kieruje

<sup>66</sup> Tamże, s. 71.

<sup>67</sup> J. Harshaw, *God Beyond Words...*, s. 50.

<sup>68</sup> Tamże, s. 52–84.

się do źródła dającego, jej zdaniem, większą pewność – do objawienia. Autorka przytacza zatem wyłącznie argumenty teologiczne na poparcie swojej tezy o możliwości doświadczenia duchowego osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną. Najważniejsze z nich zostaną omówione w dalszej części pracy, dlatego nie będę ich szczegółowo przytaczać w tym miejscu, warto wspomnieć natomiast o ostatecznej konkluzji autorki. Wniosek, do jakiego dochodzi Jill Harshaw, to stwierdzenie, że objawianie się Boga, Jego przybliżanie do osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną nie jest mniej możliwe niż w przypadku jakiegokolwiek innego człowieka<sup>69</sup>, choć może się to dokonywać w zupełnie inny sposób, a także – co istotne w kontekście wcześniejszego pytania o wartość badań jakościowych w teologii niepełnosprawności – w sposób niewidoczny dla innych i wcale nie musi być empirycznie dowiedzione<sup>70</sup>.

Z kolei w rozdziale czwartym Harshaw zajmuje się kwestią wiary osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną. Stwierdza, że skoro wiara jest w pierwszym rzędzie Bożym darem, który poprzedza każdy rodzaj ludzkiej odpowiedzi, osoby z upośledzeniem umysłowym nie są dyskwalifikowane przez to, że nie mogą odpowiedzieć na ten dar. Przy tej okazji czytelnik otrzymuje informację, że – według autorki – osoby z niepełnosprawnością intelektualną nie odpowiadają na dar Bożej łaski. Jednak w innym miejscu można przeczytać, że nie jesteśmy w stanie jednoznacznie stwierdzić, w jaki sposób łaska Boża dociera do człowieka, nie możemy też mieć pewności, co do tego, w jaki sposób człowiek może na nią odpowiadać. Szczególnie skomplikowana – podkreśla Harshaw – jest sytuacja, gdy mamy do czynienia z osobami z głębokim upośledzeniem, które nie komunikują tego (iż przyjmują lub odrzucają Boga) w sposób jawny. A zatem czytelnik otrzymuje sugestię, że również one mogą odpowiadać na dar Bożej miłości, pomimo iż inni nie są w stanie tego zaobserwować. Wydaje się, że Harshaw celowo unika precyzyjnej odpowiedzi na pytanie o możliwość realnej odpowiedzi osób z upośledzeniem na otrzymywaną

---

<sup>69</sup> Taką samą tezę stawia Tracy A. Demmons w artykule *Tacit and Tactile Knowledge of God: Toward a Theology of Revelation for Persons with Intellectual Disabilities*, „Journal of Religion, Disability & Health” 11,4 (2008), s. 5–21, który powstał na podstawie jej dysertacji doktorskiej: *Being In Encounter Toward a Post-Critical Theology of Knowledge of God for Persons with Intellectual Disabilities: With Special Reference to Karl Barth's „Church Dogmatics” III:2* (University of St. Andrews, St. Andrews, Scotland 2009, <http://hdl.handle.net/10023/758>), a także Erinn Staley, *Intellectual Disability and Mystical Unknowing: Contemporary Insights From Medieval Sources*, „Modern Theology” 28,3 (2012), s. 385–401. Do przytaczanych przez nich argumentów na poparcie tezy, że osoby z głęboką niepełnosprawnością mogą poznać Boga i być odbiorcami Jego objawienia, odniosę się jeszcze w dalszej części pracy.

<sup>70</sup> J. Harshaw, *God Beyond Words...*, s. 117.

łaskę, gdyż stanowi to dla niej problem, którego nie podejmuje się ostatecznie rozwiązać<sup>71</sup>. Jej cel stanowi jedynie wykazanie, że Bóg może docierać do osób z głębokim upośledzeniem umysłowym różnymi sposobami i że może być bezpośrednio przez nie doświadczany.

W kontekście omawiania propozycji Jill Harshaw, warto dodać, że o doświadczeniu duchowym osób głęboko upośledzonych pisze również John Swinton, szkocki teolog i duchowny Kościoła Szkockiego, założyciel Centre for Spirituality, Health and Disability na Uniwersytecie w Aberdeenu. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się wokół niepełnosprawności intelektualnej i zaburzeń psychicznych. Swinton niezaprzeczalnie należy do grona najbardziej wpływowych teologów niepełnosprawności.

Spojrzenie Swintona różni się jednak zasadniczo od spojrzenia Harshaw. Po pierwsze, twierdzi on, że osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną doświadczają Boga, „prowadzą życie duchowe” jedynie we wspólnocie, dzięki innym ludziom, a nie bezpośrednio, jak twierdzi Harshaw. Jeśli zaś za kryterium człowieczeństwa przyjąć – co czyni Harshaw – relację z Bogiem, czyli doświadczenie duchowe, można powiedzieć, że w optyce Swintona człowieczeństwo głęboko upośledzonych zależy od innych osób (opiekunów, bliskich), które umożliwiają lub uniemożliwiają taką relację<sup>72</sup>. Wydaje się jednak, że sam Swinton nie przyjmuje za kryterium człowieczeństwa osobistej relacji z Bogiem. Twierdzi również, że każdy człowiek – a nie tylko osoby głęboko upośledzone – doświadczają Boga jedynie poprzez drugiego człowieka, we wspólnocie z drugim<sup>73</sup>. Po drugie, Swinton jako metodę przyjmuje badania jakościowe (empiryczne)<sup>74</sup>, za co jest krytykowany przez Harshaw, choć nie odrzuca ona całkowicie takiej metody badań, a jedynie wskazuje na możliwe nadużycia<sup>75</sup>.

<sup>71</sup> Tamże, s. 90–91, 121–123, 149.

<sup>72</sup> Harshaw w następujący sposób interpretuje propozycję Swintona: twierdzi ona, że godność osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną jest według Swintona uzależniona od innych, którzy im tę godność nadają – zob. tamże, s. 46. Warto nadmienić, że w swoich wcześniejszych tekstach Swinton nie uzależnia wprost duchowości osób upośledzonych od (pośrednictwa) innych osób, choć zdaje się kierować w tę stronę, gdy pisze: „dla głęboko upośledzonych jednostek, świadomość transcendentnej miłości Boga jest zapośredniczona i doświadczana w doczesnej miłości, ofiarowanej w miłosnych relacjach z innymi” – J. Swinton, *Restoring the Image: Spirituality, Faith, and Cognitive Disability*, „Journal of Religion and Health” 36,1 (1997), s. 25.

<sup>73</sup> J. Swinton, H. Mowat, S. Baines, *Whose Story Am I? Redescribing Profound Intellectual Disability in the Kingdom of God*, „Journal of Religion, Disability & Health” 15,1 (2011), s. 14–15.

<sup>74</sup> Por. J. Swinton, H. Mowat, *Practical Theology and Qualitative Research*, London 2006.

<sup>75</sup> J. Harshaw, *God Beyond Words...*, s. 78–82.



Jeśli zaś chodzi o „kryterium człowieczeństwa” przyjmowane przez Johna Swintona, jest nim bycie „w podwójnej relacji”. Rozumie to następująco: człowiek jest człowiekiem dzięki temu, że jest stworzeniem (relacja człowiek-Bóg), oraz dzięki temu, że narodził się z ludzkich rodziców, jest członkiem rodziny ludzkiej („genetyczna relacja” człowiek-człowiek)<sup>76</sup>. Moim zdaniem, takie ujmowanie człowieczeństwa, jako pochodzącego z podwójnej relacji, jest jego najcenniejszym wkładem do myśli antropologicznej (choć jak zostanie to ukazane w dalszej części pracy, nie jest to twierdzenie nowatorskie). Jak widać, również Swinton, podobnie jak inni autorzy, nie chce dopatrywać się istoty człowieczeństwa w zdolnościach, możliwościach człowieka, ale w jego relacyjnej konstrukcji.

### 3.1.7. Podsumowanie: wspólne tendencje, różnice i dylematy

Warto zebrać teraz to, co do tej pory zostało powiedziane w celu nakreślenia podstawowych tendencji oraz różnic i dylematów pojawiających się w antropologii teologicznej biorącej pod uwagę osoby z niepełnosprawnością intelektualną. Bardzo łatwo można zauważyć, że wszyscy autorzy chcą widzieć istotę człowieczeństwa w relacyjności, a nie w określonych ludzkich zdolnościach. Odchodzą oni zatem od esencjonalnego określenia człowieka w stronę ujęcia relacyjnego. Jedni precyzują swoją koncepcję bardziej, inni mniej, zatrzymując się jedynie na stwierdzeniach, że człowiek jest istotą relacyjną, powstającą z relacji (Tataryn i Truchan-Tataryn). Należy jednak nadmienić, że zdarzają się autorzy, którzy podważają relacyjną koncepcję osoby ludzkiej, twierdząc, że jeśli obraz Boży (istotę człowieczeństwa) uzależniamy od bycia w relacji, osoby, których relacje są zniszczone, pozbawione są *imago Dei*<sup>77</sup>. Widać zatem, że pomiędzy teologami niepełnosprawności nie ma zgodności, co do tego, jak rozumieć relacje: czy są one czymś, co można utracić, czy dla zachowania obrazu Bożego w człowieku potrzeba wzajemnych relacji, czy wystarczą relacje jednostronne, czy możemy mówić o „złych” i „dobrych” relacjach, przyjmując

<sup>76</sup> J. Swinton, *What's in a Name? Why People with Dementia Might be Better off Without the Language of Personhood*, „International Journal of Practical Theology” 18,2 (2014), s. 241–245. W innym miejscu Swinton stwierdza, że bycie w pełni człowiekiem oznacza bycie w komunii z Ojcem, Synem i Duchem – zob. J. Swinton, *Who is the God We Worship? Theologies of Disability; Challenges and New Possibilities*, „International Journal of Practical Theology” 14,2 (2011), s. 304.

<sup>77</sup> „If the image of God is conceived of as residing in relationality, then those whose human relations are damaged are at a disadvantage” – J. Hull, *The Broken Body in a Broken World: A Contribution to a Christian Doctrine of Person from Disabled Point of View*, „Journal of Religion, Disability & Health” 7,4 (2004), s. 6.

tym samym ich psychologiczne rozumienie? Warto dodać, że w kontekście teologicznego rozumienia terminu „relacja” pojawia się dylemat, czy relacja jest czymś, co służy do ukazywania odrębności bytów (jak w relacyjnej koncepcji osoby Tomasza z Akwinu stosowanej w nauce o Trójcy), czy raczej termin ten ma podkreślać bliskość, pokrewieństwo?

Wracając do relacyjnej koncepcji człowieka proponowanej w teologii niepełnosprawności, należy podkreślić ogromne zróżnicowanie w jej rozumieniu wśród autorów, którzy ją rozwijają. Niektórzy teologowie twierdzą, że bycie w relacji z innymi ludźmi jest wystarczającym kryterium człowieczeństwa (Haslam), według innych konieczna jest również relacja z Bogiem (Harshaw) lub właściwie tylko z Nim (Reinders). Jedni rozumieją osoby z upośledzeniem umysłowym w tej relacji (z człowiekiem i/lub Bogiem) tylko jako pasywnych odbiorców (Reinders), inni jako aktywnych nadawców komunikatów (Haslam). Część teologów jest skłonna przypisywać wartość osobie z niepełnosprawnością intelektualną ze względu na to, że są one wartościowe w oczach innych ludzi (Yong), inni podkreślają, że to Bóg nadaje godność człowiekowi (Reinders). Autorzy, którzy widzą możliwość doświadczenia duchowego osób głęboko upośledzonych, nie są zgodni co do tego, czy mogą one doświadczać/poznawać Boga bezpośrednio (Harshaw, Demmons<sup>78</sup>, Stanley<sup>79</sup>) czy jedynie pośrednio, poprzez drugiego człowieka (Swinton).

Zdecydowana większość teologów podkreśla znaczenie konkretnej ludzkiej cielesności, widząc w dualizmie ciała i duszy, który zawsze faworyzuje element duchowy/umysłowy/intelektualny, przyczynę opresji osób z niepełnosprawnością intelektualną. Jedni teologowie walczą z taką tendencją, podkreślając, że ciało jest organicznie złączone z duszą, a wręcz jest jej podstawą (Yong), upatrują w ciele możliwość wejścia w relacje będące wyznacznikiem człowieczeństwa (Yong, Reynolds), podkreślają godność każdego, nawet „uszkodzonego” (ang. *broken*) ciała<sup>80</sup>, inni zaś kierują się jakby bardziej w stronę wymiaru duchowego człowieka (Harshaw).

### 3.2. Współczesne nauczanie Kościoła katolickiego o osobach z niepełnosprawnością intelektualną

Kościół oficjalnie wypowiada się na temat osób z niepełnosprawnością intelektualną właściwie od niedawna, co nie może dziwić wobec faktu, że

<sup>78</sup> Por. T. Demmons, *Tacit and Tactile Knowledge of God...*, s. 5–21.

<sup>79</sup> Por. E. Staley, *Intellectual Disability and Mystical Unknowing...*, s. 385–401.

<sup>80</sup> Ta tendencja jest najbardziej widoczna u teologów zajmujących się niepełnosprawnością fizyczną.

niepełnosprawność jest konceptem stosunkowo młodym. Można przyjąć, że przełomem w kwestii nauczania związanego wprost z niepełnosprawnością był pontyfikat Jana Pawła II, gdyż wcześniej wątki dotyczące osób z niepełnosprawnością były praktycznie nieobecne w nauczaniu Kościoła. Wypowiedzi Magisterium dotyczące osób z niepełnosprawnością skoncentrowane są jednak przede wszystkim wokół zagadnień etycznych, takich jak zagrożenie ich życia poprzez aborcję eugeniczną czy eutanazję<sup>81</sup>. Wypowiedzi te nie pozostawiają wątpliwości co do faktu, że Kościół uważa za wartościowe życie osób z różnymi rodzajami niepełnosprawności i broni ich prawa do istnienia jako prawa przynależnego wszystkim istotom ludzkim. Czy jednak Kościół postrzega ich człowieczeństwo dokładnie tak samo, jak człowieczeństwo osób pełnosprawnych? Czy niepełnosprawność intelektualna – według nauczania Magisterium – wpływa na człowieczeństwo danej jednostki?

Aby uzyskać odpowiedź na to pytanie, analizie poddane zostaną nie tylko dokumenty wprost odnoszące się do osób z upośledzeniem umysłowym, ale czasem konieczne będzie odniesienie do dokumentów, które traktują ogólnie o osobach z niepełnosprawnością, nie precyzując, o jaki rodzaj niepełnosprawności chodzi. Zakładam jednak, że tam, gdzie dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła mówią po prostu o niepełnosprawności, rozumieją przez to różne jej rodzaje, chyba że kontekst wypowiedzi jednoznacznie wskazuje, że tak nie jest. Ponadto analizie poddany zostanie jeden dokument dotyczący godności osób chorych psychicznie. Oczywiście upośledzenie umysłowe i choroba psychiczna są dwiema odmiennymi rzeczywistościami, niemniej jednak ich wspólny mianownik stanowi ograniczenie funkcji umysłowych towarzyszące upośledzeniu umysłowemu i chorobie psychicznej (choć w przypadku tej drugiej może ono nie mieć charakteru ciągłego). Jak zaś zostanie za chwilę ukazane, zdolności umysłowe będą odgrywać w przedstawianych dokumentach kościelnych kluczową rolę przy określaniu „istoty człowieczeństwa”.

Tak jak w przypadku tekstów biblijnych, również w tym miejscu chcę uniknąć postawy fundamentalistycznej. Postaram się więc pokazać treść tych dokumentów i ich wartość doktrynalną oraz jednocześnie potraktuję je jako świadectwa kolejnych etapów – i być może meandrów – rozwoju w Kościele refleksji teologicznej na temat niepełnosprawności. Uznanie, za *Donum veritatis* (nr 34), że: „wartość nauczania Urzędu Nauczycielskiego przewyższa – dzięki opiece Bożej – wartość użytych argumentów [...]”, zobowiązuje do przyjęcia w wierze treści tego nauczania, ale nie unieważnia teologicznej wartości użytych argumentów, czyli nie wyłącza tekstu dokumentu *Magisterium Ecclesiae* spod badań ściśle teologicznych. Można

<sup>81</sup> Zob. na przykład Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* (1995), 12, 15, 26, 88.

zatem jednocześnie uznawać (badać) wagę orzeczeń Urzędu Nauczycielskiego Kościoła wynikającą z ich umocowania w autorytecie tego Urzędu i studiować ich zawartość teologiczną, dokładnie w taki sam sposób, w jaki studiujemy teksty teologiczne niecieszące się tym autorytetem. Teksty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, skoro nie są wyjęte spod oceny ich teologicznej wartości i zawartości, są jednocześnie świadectwem Tradycji Kościoła i tradycji teologicznej w Kościele.

Zaprezentowane w tym rozdziale dokumenty są dokumentami niskiej rangi (są to głównie przemówienia papieskie), dlatego – przynajmniej w pewnym zakresie – możliwa jest dyskusja z zawartymi w nich poglądami, szczególnie jeśli chodzi o sposób argumentacji przedstawionych tez. Treść dokumentów postaram się ocenić przez pryzmat postulatów teologów niepełnosprawności, a także podjąć osobistą dyskusję z niektórymi pojawiającymi się w nich wątkami. Jak zostanie ukazane poniżej, w wypowiedziach Magisterium dotyczących osób z niepełnosprawnością intelektualną można odnaleźć trzy tendencje, które we wstępie pracy zostały określone jako: tendencja równościowa, gloryfikująca i pomniejszająca, które staną się podstawą podziału na mniejsze jednostki.

### 3.2.1. Ludzie/ Waloryzacja człowieczeństwa

*Osoba „upośledzona” jest jednym z nas i w pełni uczestniczy w naszym człowieczeństwie<sup>82</sup>.*

W dokumentach papieskich można odnaleźć wiele wypowiedzi opisujących osoby z niepełnosprawnością intelektualną na równi z osobami w pełni sprawnymi intelektualnie, na przykład: „[...] niepełnosprawny nie jest osobą w inny sposób niż pozostali [...]”<sup>83</sup> albo „osoba niepełnospraw-

<sup>82</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens* (1981), 22. Dokument nie precyzuje jednak, czy chodzi o osoby z niepełnosprawnością intelektualną, gdyż mówi ogólnie o „osobach upośledzonych”. Należy jednak zauważyć, że papież wypowiada się o godności tych osób w kontekście możliwości ich pracy, zaś taka możliwość nie jest dostępna dla wszystkich osób z niepełnosprawnością intelektualną (choćby dla głęboko upośledzonych). Nie ma jednak powodu, aby podejrzewać, że „człowieczeństwo” w zacytowanej wypowiedzi papieża zarezerwowane jest tylko dla tych, którzy są zdolni do pracy, gdyż logika papieża jest odwrotna: to niezaprzeczalna godność „osób upośledzonych” daje im prawo do pracy, nie zaś umiejętność pracy jest podstawą uznania kogoś za człowieka.

<sup>83</sup> Jan Paweł II, „Ludzie najniżsi i najbardziej potrzebujący w życiu społeczeństwa”. Przesłanie do uczestników międzynarodowego sympozjum na temat: „Godność i prawa osoby z upośledzeniem umysłowym” (2004), 3, <http://www.opoka.org.pl/>

na, także wówczas, gdy zraniony jest jej umysł lub zaburzona zdolność postrzegania czy rozumienia, jest podmiotem w pełni ludzkim, mającym święte i niezbywalne prawa przynależne każdemu człowiekowi<sup>84</sup>”, czy też „żadna forma upośledzenia nie narusza godności osoby i jej praw”<sup>85</sup>. Inne wypowiedzi Jana Pawła II na ten temat to na przykład: „Człowiek ten – każdy człowiek – jest stworzony przez Boga «dla niego samego». Odnosi się to do każdego człowieka, do wszystkich, również do tych, którzy przychodzą na świat z jakimś głębokim schorzeniem lub niedorozwojem”<sup>86</sup> oraz „Nowy człowiek od chwili poczęcia, a potem urodzenia, przeznaczony jest do tego, ażeby w pełni wyraziło się jego człowieczeństwo – ażeby się ono «ureczywistniło». Odnosi się to do wszystkich, również do chronicznie chorych i niedorozwiniętych”<sup>87</sup>.

Bardzo ciekawe jest – pojawiające się w dokumentach kościelnych – rozumienie niepełnosprawności przez pryzmat różnorodności występującej wśród ludzi. Niepełnosprawność nie jest tu opisywana zatem jako pewnego rodzaju brak czy defekt, który mogłby powodować, że dana jednostka jest mniej wartościowa od innych, ale jako jedna z cech składających się na unikalną tożsamość konkretnej osoby ludzkiej: „Odmienność wynikająca z niepełnosprawności może stać się integralną częścią niepowtarzalnej tożsamości”<sup>88</sup>.

Taki sposób mówienia o niepełnosprawności, jako o szczególnym wyrazie różnorodności osób ludzkich, jest często spotykany u teologów niepełnosprawności, którzy chcą przedstawić niepełnosprawność jako pewną unikalną cechę danego człowieka, zamiast traktować ją jedynie jako odstępstwo od normy, deficyt czy niedomaganie, które rodzi tylko cierpienie<sup>89</sup>. Tego rodzaju nastawienie wobec niepełnosprawności jest oczywiście wynikiem spojrzenia na nią przez pryzmat *disability studies*, które rozumieją niepełnosprawność jako konstrukt społeczny i identyfikują

---

biblioteka/W/WP/jan\_pawel\_ii/przemowienia/uposledzenie\_05012004.html [dostęp: 20.02.2018].

<sup>84</sup> Tamże, 2.

<sup>85</sup> Jan Paweł II, „Ludzie niepełnosprawni w społeczeństwie”. Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami VII Międzynarodowej Konferencji zorganizowanej przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia (1992), 7, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998, s. 241.

<sup>86</sup> Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane* (1994), 9, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/listy/gratissimam.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/gratissimam.html) [dostęp: 20.02.2018].

<sup>87</sup> Tamże.

<sup>88</sup> Jan Paweł II, „Ludzie najslabsi i najbardziej potrzebujący w życiu społeczeństwa”..., 4.

<sup>89</sup> M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability...*, s. 10, 14, 27; T. Reynolds, *Vulnerable Communion...*, s. 34–35, 47.

cierpienie osób z niepełnosprawnością właściwie wyłącznie z pewnym społecznym odrzuceniem. Jednak – jak zostało to przedstawione w rozdziale 1 – wśród teologów niepełnosprawności coraz częściej słychać głosy krytyczne wobec patrzenia na niepełnosprawność wyłącznie przez pryzmat modelu społecznego, gdyż – jak podkreślają niektórzy – „upośledzenie się liczy”, co oznacza, że niepełnosprawność sama w sobie jest faktem obiektywnym i powodującym cierpienie<sup>90</sup>.

Właśnie dokumenty Magisterium – poza dość pozytywnym spojrzeniem na niepełnosprawność jako element składowy tożsamości danej osoby – wielokrotnie zauważają cierpienie powodowane przez upośledzenie. Można spotkać się nawet ze stwierdzeniem, że osoba z niepełnosprawnością oczekuje wyzwolenia od swojej ułomności: „Każdy człowiek dotknięty jakąś dolegliwością fizyczną czy psychiczną żyje bowiem w swoistym «adwencie» egzystencjalnym, oczekuje wyzwolenia, które objawi się w pełni – jemu samemu, jak i wszystkim innym – dopiero na końcu czasów”<sup>91</sup>. Jak zostało zaznaczone już w rozdziale 1, teza o konieczności wyzwolenia od niepełnosprawności jako warunku szczęścia wiecznego jest jednak szeroko krytykowana przez teologów niepełnosprawności, którzy podkreślają, że nawet zmartwychwstały Jezus nosi na swym uwielbionym ciele ślady męki, co powoduje, iż Jego ciało jest w pewnym stopniu niedoskonałe, a nawet niepełnosprawne<sup>92</sup>. Ponadto akcentują fakt, że często to nie niepełnosprawność sama w sobie, ale nastawienie społeczeństwa jest przyczyną cierpienia i to ono ulegnie przemianie w eschatonie<sup>93</sup>. Pytanie to pozostawmy otwartym. To, na co jednak warto zwrócić uwagę, to fakt, iż w nauczaniu Magisterium można odnaleźć nie tylko podejście medyczne do niepełnosprawności, ale także podejście zbieżne z modelem społecznym prezentowanym przez *disability studies*. Jeśli więc takie nauczanie przeniknęłoby – lub już przenika – do praktyki kościelnej, zarzut niektórych teologów niepełnosprawności, iż Kościół w swym podejściu do osób z niepełnosprawnością prezentuje jedynie model medyczny, a przez to prowadzi do ich dyskryminacji, okazałby się bezpodstawny.

<sup>90</sup> J. Harshaw, *God Beyond Words...*, s. 33; T. Reynolds, *Theology and Disability: Changing the Conversation*, „Journal of Religion, Disability & Health” 16,1 (2012), s. 36–37.

<sup>91</sup> Jan Paweł II, „Kościół jest dla was gościnnym domem”. Homilia podczas Mszy św. dla niepełnosprawnych – Jubileusz Niepełnosprawnych (2000), 2, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/homilie/niepelnospawni\\_03122000.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/niepelnospawni_03122000.html) [dostęp: 20.02.2018]. Ponadto w nr 5 i 7 tego dokumentu pa-  
pież wiele miejsca poświęca cierpieniu niepełnosprawnych.

<sup>92</sup> N. Eiesland, *The Disabled God: Toward a Liberatory Theology of Disability*, Nashville 1994, s. 99–100, 107.

<sup>93</sup> A. Yong, *Theology and Down Syndrom...*, s. 174–175 oraz cały rozdział IX poświęcony eschatologii (s. 259–292).



Warto również zauważyć, że w encyklice *Laborem exercens* Jan Paweł II, pisząc o osobach z niepełnosprawnością, używa następującego określenia: „osoba «upośledzona»”. Poprzez ten cudzysłów papież wydaje się podkreślać, że upośledzenie nie dotyczy bycia osobą, że człowiek ten nie jest upośledzony w byciu człowiekiem, ale posiada w swym ciele jedynie pewną słabość, w czymś niedomaga. Dziś, aby wyrazić fakt, że upośledzenie nie jest czymś, co w sposób całkowity opisuje daną jednostkę<sup>94</sup>, ani też nie wpływa na jej bycie osobą, stosuje się wyrażenie „osoba z niepełnosprawnością” (zamiast „osoba niepełnosprawna”)<sup>95</sup>, które podkreśla, że niepełnosprawność jest tylko jednym z wielu elementów opisujących tożsamość danego człowieka.

Równie ciekawy jest fakt, że jeden z dokumentów Stolicy Apostolskiej w stosunku do osób z niepełnosprawnością intelektualną używa terminu „podmiot ludzki”: „osoba niepełnosprawna (na skutek wrodzonej ułomności, w następstwie chorób chronicznych, wypadków, upośledzenia psychicznego lub upośledzenia zmysłów, bez względu na ich stopień) jest w pełni ludzkim podmiotem”<sup>96</sup>. Użycie takiego terminu sugeruje podejmowanie aktywności, decyzyjność, a nawet wolność.

Może to być o tyle zaskakujące, że bardzo często o osobach z niepełnosprawnością (szczególnie intelektualną) mówi się w Kościele katolickim jako o tych, którzy potrzebują opieki innych osób, a zatem jako o tych, którzy są nie tyle czynnymi podmiotami działań, co przedmiotem czyjeś troski. Te dwie perspektywy – obecne w dokumentach kościelnych – aktywności osób z niepełnosprawnością oraz potrzeby niesienia im pomocy, dobrze oddaje następujący cytat: „Człowiekowi niepełnosprawnemu, jak każdej innej osobie słabej, należy dopomóc, aby stał się twórcą własnego życia”<sup>97</sup>.

<sup>94</sup> Teologowie niepełnosprawności często podkreślają, że niepełnosprawność nie definiuje (całości) osoby – zob. np. T. Reynolds, *Theology and Disability...*, s. 42.

<sup>95</sup> Zob. np. N. Eiesland, *The Disabled God...*, s. 26–27.

<sup>96</sup> Kongregacji Nauki Wiary, *Dokument Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Niepełnosprawnych* (1981), 1, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998. Dokument ten w sensie ścisłym nie powinien być traktowany jako dokument Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Jak czytamy w DV 18, tylko zatwierdzone podpisem papieża dokumenty tej kongregacji wchodzi „w zakres zwyczajnego nauczania następcy Piotra”. Jednak wydaje się, że dokumenty kongregacji watykańskich mają szczególny status i nie są jedynie wyrazem osobistego przekonania teologa, ale pewnych dominujących poglądów teologicznych na dany temat w Kościele katolickim, dlatego zdecydowałam się je tutaj przywołać, zachowując świadomość pewnego nadużycia z mojej strony.

<sup>97</sup> Jan Paweł II, „Dziecko niepełnosprawne w rodzinie”. Przemówienie Ojca Świętego do uczestników kongresu Papieskiej Rady ds. Rodziny (1999), <http://www.opoka.>

### 3.2.2. Nadludzie?/ Nadwaloryzacja człowieczeństwa

*Uprzywilejowani świadkowie człowieczeństwa*<sup>98</sup>.

We współczesnym nauczaniu Kościoła można wielokrotnie spotkać się z jasnymi stwierdzeniami, że osoby z niepełnosprawnością intelektualną są tak samo ludźmi, jak osoby bez ograniczeń intelektualnych. Czasem jednak zdarza się, że Magisterium Kościoła wypowiada się o osobach z niepełnosprawnością w sposób, który nadaje im jakby pewne szczególne przywileje.

Są oni nazywani „uprzywilejowanymi świadkami człowieczeństwa”, ponieważ – jak wyjaśnia Jan Paweł II – są ikonami cierpiącego Chrystusa oraz objawiają kruchość<sup>99</sup> życia człowieka<sup>100</sup>. Z podobnym stwierdzeniem można spotkać się również w dokumencie Kongregacji Nauki Wiary, wydanym z okazji Międzynarodowego Roku Niepełnosprawnych: „osoba niepełnosprawna [...] bardziej uwydatnia tajemnicę osoby”<sup>101</sup>. Uwagi mówiące o tym, że dzięki osobom z niepełnosprawnością możemy dowiedzieć się czegoś o byciu człowiekiem – co być może ułatuje naszej uwadze w sytuacji, gdy jesteśmy otoczeni jedynie osobami pełnosprawnymi – są niezwykle cenne i staną się podstawą do ukazania osób z niepełnosprawnością intelektualną jako tych, którzy objawiają prawdę o człowieczeństwie. Wątkami tymi szerzej zajmę się w rozdziale 6.

Ponadto – w kontekście wyjątkowej godności osób z niepełnosprawnością – Jan Paweł II identyfikuje osoby niepełnosprawne<sup>102</sup> z „najmniejszy-

---

org.pl/biblioteka/W/WP/jan\_pawel\_ii/przemowienia/dziecko\_niepelnosprawne\_04121999.html [dostęp: 20.02.2018]. Niestety papież nie precyzuje o jaką niepełnosprawność chodzi, możemy mieć jednak nadzieję, że również osoby z niepełnosprawnością intelektualną (także w stopniu głębokim) są postrzegane jako aktywne podmioty i twórcy swojego życia.

<sup>98</sup> Tenże, *„Ludzie najślabi i najbardziej potrzebujący w życiu społeczeństwa”*..., 6.

<sup>99</sup> Na marginesie warto dodać, że teologia niepełnosprawności chętnie podkreśla, iż osoby z niepełnosprawnością uświadamiają nam „podatność na zranienia” (ang. *vulnerable*) charakterystyczną dla wszystkich ludzi. Zob. na przykład: T. Reynolds, *Vulnerable Communion*..., s. 13, 14, 18. Wątki te powrócą jeszcze w rozdziale 6.

<sup>100</sup> Jan Paweł II, *„Ludzie najślabi i najbardziej potrzebujący w życiu społeczeństwa”*..., 6.

<sup>101</sup> Kongregacji Nauki Wiary, *Dokument Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Niepełnosprawnych*..., 1, s. 341.

<sup>102</sup> Papież mówi ogólnie o osobach niepełnosprawnych, nie rozgraniczając, czy chodzi o niepełnosprawność intelektualną czy fizyczną, a zatem można jego wypowiedź odnieść do każdego rodzaju niepełnosprawności.

mi”, o których mówi Jezus w Ewangelii Mateusza 25,35<sup>103</sup>. A zatem osoby z niepełnosprawnością cieszą się pewną szczególną łaską u Boga, co spowodowane jest ich słabością, nie zaś wielkością czy siłą rozumianą w kategoriach „tego świata”. Z tego też powodu wymagają one szczególnej troski osób pełnosprawnych. Mamy tu zatem do czynienia raczej z opcją preferencyjną na rzecz osób z niepełnosprawnością niż ze stawianiem ich na piedestale czy przedstawianiem ich jako „wybrańców Bożych” szczególnie doświadczanych cierpieniem, a przez to bardziej doskonałych i świętych niż pełnosprawni. Wydaje się więc, że dokumenty Kościoła nie przedstawiają jakiegoś wyidealizowanego obrazu osób z niepełnosprawnością, które dzięki swojej kondycji są automatycznie święte<sup>104</sup>.

Taka idealna wizja świętości osób z niepełnosprawnością jest szeroko krytykowana przez przedstawicieli teologii niepełnosprawności. Często podnoszą oni zarzuty wobec przedstawiania niepełnosprawności jako cnotliwego cierpienia, krzyża, który ma służyć czemuś większemu. Choć takie stwierdzenia są po części prawdziwe, problemem – jaki one generują – jest między innymi zbyt pochopne łączenie cierpienia/niepełnosprawności z wolą Bożą<sup>105</sup>.

Należy pamiętać, że zbytne gloryfikowanie osób niepełnosprawnych nie jest zgodne z prawdą o absolutnej równości wszystkich osób ludzkich, a także niekoniecznie działa na ich korzyść. Wynoszenie osób niepełnosprawnych do roli wybrańców Bożych, może dawać efekty podobne do traktowania ich jako „opuszczonych przez Boga” grzeszników. Kathy Black opisuje to w następujący sposób: „Oba z tych obrazów – anioł lub diabeł, błogosławiony lub przeklęty – dają podobny efekt. Oba powodują, że ludzie stają z boku i zbyttno się nie angażują. Nikt nie chce być związany z kimś przeklętym, chyba że próbuje nawrócić lub zbawić tę osobę. Zaś większość ludzi widzi «aniołów» jako nieco zbyt ponad ich rzeczywistością, z którą mierzą się każdego dnia. Bez względu na to, czy wierzą, że osoby z niepełnosprawnościami są błogosławione czy przeklęte, ogólne przekonanie jest takie, że ich kondycja wynika z Bożej woli i nie powinniśmy się w to mieszać”<sup>106</sup>.

<sup>103</sup> Jan Paweł II, „Kościół jest dla was gościnnym domem”..., 4.

<sup>104</sup> Jednak jak pisze Kathy Smalley – i z czym trudno się nie zgodzić – Kościół katolicki przez długie stulecia (a nierzadko czyni to nadal) postrzegał osoby niepełnosprawne intelektualnie jako niewinnych i świętych – zob. K. Smalley, *Open Wide the Doors to Christ: Persons with Intellectual Disabilities and the Roman Catholic Church*, „Journal of Religion, Disability & Health” 5,2-3 (2001), s. 99-100. Opinia ta jednak nigdy nie była potwierdzona dokumentami Magisterium.

<sup>105</sup> T. Reynolds, *Vulnerable Communion...*, s. 41-42; N. Eiesland, *The Disabled God...*, s. 70; M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability...*, s. 66.

<sup>106</sup> K. Black, *A Healing Homiletic: Preaching and Disability*, Nashville 1996, s. 22.

### 3.2.3. Podludzie?/ Dewaloryzacja człowieczeństwa

*Zranione człowieczeństwo osoby niepełnosprawnej*<sup>107</sup>.

Choć osoby z niepełnosprawnością intelektualną przedstawiane są w dokumentach kościelnych jako jednostki w pełni i tak samo, jak osoby pełnosprawne, ludzkie, czasem jednak można spotkać nieco niepokojące stwierdzenia, które zdają się budzić wątpliwość co do tego, czy osoby z niepełnosprawnością intelektualną – szczególnie w stopniu głębokim – posiadają pełnię człowieczeństwa. Szczególnie alarmujące jest, zacytowane już wcześniej, pojawiające się w jednym z dokumentów papieskich określenie: „Zranione człowieczeństwo osoby niepełnosprawnej”, które zdaje się sugerować, że osoba z upośledzeniem umysłowym nie jest w pełni człowiekiem, gdyż jej człowieczeństwo jest „uszkodzone”.

Problem w rozumieniu pełni człowieczeństwa osób, których zdolności umysłowe są zaburzone, pojawia się szczególnie, gdy rozważane są zagadnienia dotyczące obrazu Bożego w człowieku, a więc można powiedzieć: zagadnienia dotyczące samej istoty człowieczeństwa. W nauczaniu Jana Pawła II, gdy ten podejmuje temat obrazu i podobieństwa Bożego w człowieku, znajduje się następujące stwierdzenie: „Myśl filozoficzna i teologiczna dostrzega we władzach umysłowych człowieka, a więc w jego rozumie i woli, najwyraźniejszą oznakę podobieństwa do Boga. Władze te bowiem [...] są przywilejem, który czyni z istoty ludzkiej osobę”<sup>108</sup>. Papież uspokaja jednak, twierdząc, że choć władze umysłowe świadczą o duchowej naturze człowieka, nawet gdy one zanikają czy są zaburzone człowiek nadal jest człowiekiem<sup>109</sup>. Można by jednak zapytać, co w takim razie powoduje, że człowiek nadal jest człowiekiem, skoro to, co najważniejsze, najbardziej specyficzne dla niego jako dla istoty ludzkiej i czyniące go obrazem Bożym zanika czy – co gorsza! – w ogóle nie występuje, jak w przypadku osób głęboko upośledzonych? Co powoduje, że człowiek – pomimo braków umysłu – jest nadal obrazem Boga, czyli ma wyjątkową godność?

<sup>107</sup> Jan Paweł II, *„Ludzie najślabi i najbardziej potrzebujący w życiu społeczeństwa”*..., 2. Co ciekawe, terminem „zranione człowieczeństwo” posługuje się również Jean Vanier, odnosi go jednak zarówno do osób niepełnosprawnych, jak i do osób pełnosprawnych, pisząc na przykład „nasze wspólne zranione człowieczeństwo”. J. Kristeva, J. Vanier, *(Bez)sens słabości. Dialog wiary z niewiarą o wykluczeniu*, tłum. K. i P. Wierchostawscy, Poznań 2012, s. 88.

<sup>108</sup> Jan Paweł II, *„Każdy człowiek nosi w sobie obraz i podobieństwo Boże”*. Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji poświęconej umysłowo chorym (1996), 2, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998, s. 290.

<sup>109</sup> Tamże.

Jan Paweł II próbuje się z tym zmierzyć w następujący sposób: „Należy wszakże uściślić, iż cały człowiek – a więc nie tylko jego dusza duchowa wraz z umysłem i wolną wolą, lecz także jego ciało – ma udział w godności «obrazu Boga»”<sup>110</sup>. Dla współczesnej wrażliwości, tak mocno dowartościowującej pierwiastek cielesności w człowieku i podkreślającej jedność duchowo-cielesną istoty ludzkiej, tego typu wyrażenia nie są zaskakujące, a wręcz przeciwnie – bardzo logiczne. Dalej jednak nasuwa się pytanie: dlaczego to ludzkie ciało, a nie chociażby ciała zwierząt, uczestniczą w godności obrazu Bożego? Magisterium wyjaśnia: ciało ludzkie jest ludzkie dlatego, że jest zjednoczone z duszą<sup>111</sup> i to jest powód rezydowania obrazu Bożego również w ludzkim ciele. To dusza ludzka nadaje cielesności człowieka szczególną wartość i godność Bożego obrazu.

A zatem reasumując powyższe wypowiedzi Magisterium, należy powiedzieć, że ciało ludzkie ma wielką wartość dlatego, że jest zjednoczone z duchową duszą (rozumną i wolną), jednak nawet gdy dusza jest niezdolna do swojego działania człowiek nie traci wartości. Co jednak w takiej sytuacji rzeczywiście powoduje, że człowiek pozostaje człowiekiem? Co odróżnia go od zwierząt? Wobec powyższych zawiłości nie może dziwić stwierdzenie Kongregacji Nauki Wiary, iż: „również w istocie niepełnosprawnej odbija się w tajemniczy [podkr. – A.M.] sposób obraz i podobieństwo, które sam Bóg zechciał wycisnąć na życiu swych dzieci”<sup>112</sup>.

Magisterium Kościoła, aby wyjaśnić tę kwestię, odwołuje się w swym rozumowaniu do tradycyjnych rozwiązań opartych na klasycznej metafizyce wyróżniającej w bycie akt (to, co rzeczywiście występuje w danym bycie) i możliwość (to, co jest dla bytu możliwe). W dokumentach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła zasada ta nie jest wprawdzie odniesiona wprost do osób z niepełnosprawnością intelektualną, ale odnosi się ją do osób nienarodzonych (płodów), które – jak zaznaczyłam już wcześniej i do czego jeszcze będę się odnosić (zob. rozdział 4) – dzielą podobną kondycję do osób niepełnosprawnych intelektualnie. Uzasadniając godność poczętego dziecka, Kościół, wsparty współczesną nauką dotyczącą genomu ludzkiego, odwołuje się do potencjalnych możliwości zapisanych w zarodku. W encyklice *Evangelium vitae* czytamy:

<sup>110</sup> Tamże, 3, s. 290.

<sup>111</sup> Tamże. Por. tenże, „Badania nad genomem ludzkim”. Przemówienie do uczestników IV Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Akademii „Pro Vita” (1998), 4, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998, s. 297: „ze względu na istotową jedność ciała i ducha ludzki genom ma nie tylko wymiar biologiczny, ale jest wyposażony w godność antropologiczną, osadzoną na fundamencie duszy duchowej, które go przenika i ożywia”.

<sup>112</sup> Kongregacji Nauki Wiary, *Dokument Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Niepełnosprawnych...*, 1, s. 341.

[...] od chwili zapłodnienia komórki jajowej rozpoczyna się życie, które nie jest życiem ojca ani matki, ale nowej istoty ludzkiej, która rozwija się samoistnie. Nie stanie się nigdy człowiekiem, jeżeli nie jest nim od tego momentu. Tę oczywistą prawdę, zawsze uznawaną, [...] nowoczesna genetyka potwierdza cennymi dowodami. Ukazała ona, że od pierwszej chwili istnieje dokładny program tego, kim będzie ta żywa istota: człowiekiem, tym konkretnym człowiekiem, którego cechy szczególne są w pełni określone. Od zapłodnienia rozpoczynają się dzieje życia człowieka, choć potrzeba czasu, aby każda z jego wielkich potencjalnych zdolności w pełni się ukształtowała i mogła być wykorzystana<sup>113</sup>.

Również występujący w tym dokumencie cytat z Tertuliana wspiera myślenie, że godność embrionu opiera się na potencji do bycia w pełni ludzkimi: „Jest już człowiekiem ten, kto ma nim być”<sup>114</sup>.

Tę zasadę – zdaniem Hansa Reindersa – rozciąga się również na sytuację osób z upośledzeniem umysłowym, twierdząc, że są one osobami ludzkimi, jednak ich potencjał pozostał nierozwinięty<sup>115</sup>. Zgodnie z taką logiką to nie fakt posługiwania się – na przykład – rozumem, ale fakt „posiadania” go, powoduje, że człowiek jest człowiekiem. Jak pisze Rafał Dettlaff: „Chociaż osoby z niedorozwojem umysłowym ze względów od nich niezależnych nie korzystają w pełnym stopniu z możliwości ludzkiego rozumu, to nie ma najmniejszych podstaw, by fakt ten zaprzeczał ich godności. Bowiem to nie *używanie* ludzkiego rozumu, ale fakt jego *posiadania* decyduje o podobieństwie do Boga. Tam, gdzie władze umysłowe człowieka nie miały możliwości prawidłowego rozwoju, godność człowieka nabiera szczególnego charakteru, bo jako osoba chora i ułomna

<sup>113</sup> Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae*, 60.

<sup>114</sup> Tamże, 61. Na marginesie warto przytoczyć niektóre określenia embrionów ludzkich używane przez Ojców Kościoła, które wskazują, że – posługując się językiem klasycznej metafizyki – godność dziecka poczętego widzieli oni w jego potencji do stania się człowiekiem. Minucjusz Feliks mówi o płodzie: „załączek przyszłego człowieka”, Grzegorz z Nyssy: „część, która jest zaczątkiem powstania istoty żywej”, zaś Augustyn: „nie-uformowane dziecko/płód” – więcej zobacz: A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009, s. 382–383.

<sup>115</sup> H. Reinders, *Receiving the Gift of Friendship...*, s. 94. Podobny tok rozumowania prezentuje Marek Chmielewski: „Zatem każdy człowiek ma duchowość – również niepełnosprawny jako zapisaną w jego DNA zdolność do autotranscendencji” – M. Chmielewski, *Duchowość a życie duchowe w kontekście niepełnosprawności*, w: *II Kongres Osób Niepełnosprawnych Diecezji Legnickiej*, red. M. Men-dyk i in., Legnica 2009, s. 61.



człowiek nie ma możliwości postępowania, które urągałoby tej godności” [podkr. – A.M.]<sup>116</sup>.

Myślenie tego typu sięga swymi korzeniami do Tomasza z Akwinu. Opierając się na klasycznej metafizyce, Tomasz twierdził, że natura ludzka nie musi manifestować się w taki sam sposób we wszystkich jednostkach danego gatunku, a zatem nawet jeśli ktoś nie używa rozumu, nadal przynależy do rodu ludzkiego na mocy zrodzenia z ludzkich rodziców<sup>117</sup>. Rozumność jest cechą ludzkiej natury, a nie tylko cechą konkretnego osobnika<sup>118</sup>. W związku z tym, z powodu przynależności do gatunku o naturze rozumnej, istoty ludzkie w okresie prenatalnym, noworodki, osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną czy osoby znajdujące się w tzw. stanie wegetatywnym posiadają naturę, którą cechuje rozumność, choć cecha ta może pozostawać w ich przypadku w stanie potencjalnym, a nie aktualnym<sup>119</sup>.

Rodzi się jednak pytanie, czy skoro człowiek nie działa jak człowiek, może być za niego uznany? Według Hansa Reindersa, Kościół odpowiada twierdząc na tak postawione pytanie, głosząc prymat osoby nad jej działaniem: istnienie osoby jest uprzednie w stosunku do jej działań, to nie działania „stwarzają” osobę. Może być więc tak, że osoba nie manifestuje swych potencjalnych możliwości, co nie oznacza, że one w niej nie istnieją. Jeśli coś się nie jawi, nie oznacza to, że tego nie ma<sup>120</sup>. Jak jednak rozpoznać, że osoba jest osobą, skoro tego nie manifestuje? Tu dochodzimy do momentu, w którym musimy *a priori* przyjąć, że tak jest. Kościół – jak pisze Reinders – twierdzi, że skoro ktoś rodzi się z ludzkich rodziców, jest człowiekiem, czyli osobą ludzką (gdyż Magisterium nie czyni dystynkcji pomiędzy istotą ludzką a osobą ludzką), a zatem posiada potencjalnie ludzkie zdolności<sup>121</sup>.

Konsekwencją zaś twierdzenia, że zdolności takie, jak rozumność i wolna wola nie rozwinęły się w człowieku, jest przekonanie, że nie jest on

<sup>116</sup> R. Dettlaff, *O godności ludzi z upośledzeniem umysłowym w nauczaniu Jana Pawła II*, „Studia Gdańskie” 14 (2001), s. 303. Również Michael Robinson określa godność osoby ludzkiej jako zakorzenioną w jej potencjalnych, a nie aktualnych zdolnościach – zob. M. Robinson, *Divine Image, Human Dignity, and Human Potentiality*, „Perspectives in Religious Studies” 41,1 (2014), s. 65–77.

<sup>117</sup> M. Romero, *Aquinas on the “corporis infirmitas”: Broken Flesh and the Grammar of Grace*, w: *Disability in the Christian Tradition. A Reader*, red. B. Brock, J. Swinton, Grand Rapids 2012, s. 104.

<sup>118</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, q. 29, a.1.

<sup>119</sup> Por. Cz. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2000, s. 86; G. Dogiel, *Metafizyka*, Kraków 1990, s. 119–120.

<sup>120</sup> H. Reinders, *Receiving the Gift of Friendship...*, s. 104–106.

<sup>121</sup> Tamże, s. 95.

w stanie podjąć decyzji odnośnie swojego zbawienia<sup>122</sup>. Niektórzy stwierdzają zatem – jak widoczne jest to w zacytowanym przed chwilą fragmencie – że osoby te są w uprzywilejowanej sytuacji, gdyż przed Bogiem „są niewinne”, nie mogą postępować w sposób urągający ich godności i dlatego na pewno będą zbawione<sup>123</sup>.

Nie sposób jednak pozbyć się wrażenia, że w praktyce osoby z „niewykształconym potencjałem” nie różnią się od stworzeń, które wcale tego potencjału nie posiadają. Czym różni się taki człowiek od innych istot „bezrozumnych”, które również nie używają rozumu? Przecież w praktyce zarówno człowiek nieużywający swego rozumu (który posiada), jak i zwierzę nieużywające swego rozumu (którego nie posiada), są w takiej samej sytuacji: nieużywania rozumu.

Ponadto – nawet jeśli przedstawione wcześniej rozumowanie: „posiadają, ale nie używają”, w jakiś sposób próbuje bronić człowieczeństwa osób z niepełnosprawnością intelektualną – odnosi się nieodparte wrażenie, że człowieczeństwo to jest zranione, niepełne, niedoskonałe, gorsze. Przecież w myśl klasycznej metafizyki, akt jest zawsze czymś doskonalszym niż potencja, co w sposób dobitny oddaje określenie Boga jako czystego aktu. Choć osoby upośledzone intelektualnie mogą być zaliczone do ludzi, pozostają na marginesach człowieczeństwa<sup>124</sup>.

Jak zostało przedstawione powyżej, w dokumentach Magisterium można zauważyć trzy tendencje w opisywaniu kondycji osób z niepełnosprawnością intelektualną. To jednak, co wydaje się niepodważalne, to twierdzenie, iż jednostki te są osobami ludzkimi bez względu na ograniczenia ich ciała czy umysłu. Pozostałe wypowiedzi mają charakter pewnej korektury, która nie podważa tego podstawowego przekonania. Ponadto dokumenty Kościoła katolickiego wykazują się pewną równowagą w ujmowaniu niepełnosprawności, rozumiejąc ją zarówno w kategoriach modelu medycznego, jak i społecznego. Dzięki temu z jednej strony nie dochodzi do spłylenia doświadczenia niepełnosprawności i banalizacji cierpienia osób niepełnosprawnych, z drugiej strony Magisterium otwiera nas na myślenie o niepełnosprawności w kategoriach dobrej i pięknej różnorod-

<sup>122</sup> Por. tamże, s. 97. Jako przykład takiego toku rozumowania odnośnie dzieci zmarłych tuż po porodzie zob. Grzegorz z Nyssy, *O dzieciach przedwczesnie zmarłych*, w: *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2004, s. 68–69.

<sup>123</sup> R. Dettlaff, *O godności ludzi z upośledzeniem umysłowym...*, s. 303; por. H. Reinders, *Receiving the Gift of Friendship...*, s. 231.

<sup>124</sup> Moje przeczucie potwierdza zresztą sam Arystoteles, który chociaż przyznaje osobom upośledzonym intelektualnie status ludzi, postrzega ich jako „przypadki marginalne” człowieczeństwa, gdyż nie manifestują oni wszystkich ludzkich zdolności – zob. tamże, s. 103.

ności stworzenia, zamierzonej dla niego przez Stwórcę. Teksty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła wykazują się też wielką ostrożnością i wyczuciem w opisywaniu osób z niepełnosprawnością, stosując język pełen szacunku. Podkreślanie „uprzywilejowanej” roli osób z niepełnosprawnością intelektualną nie powinno być rozumiane jako stawianie ich na piedestale, ale jako wskazanie na ich szczególną wartość jako tych, którzy ukazują istotę człowieczeństwa w pewien wyjątkowy sposób. Wydaje się więc, że nauczanie Kościoła katolickiego jest przepełnione wyzwolenческими wątkami w stosunku do osób z niepełnosprawnością intelektualną.

To zasadnicze przesłanie magisterialnych tekstów, iż osoby niepełnosprawne (w tym osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną) są osobami ludzkimi, będzie tworzyło twardy grunt dla myślenia zaprezentowanego w niniejszej monografii. Podobnie zresztą zwrócenie uwagi na profetyczną rolę osób niepełnosprawnych dla wspólnoty ludzkiej oraz spojrzenie na niepełnosprawność przez pryzmat różnorodności będzie stanowiło inspirację dla dalszych poszukiwań podjętych w tej pracy.

Równocześnie jednak odrzucam sposób uzasadniania człowieczeństwa nienarodzonych osób ludzkich oraz osób z niepełnosprawnością intelektualną proponowany przez Urząd Nauczycielski Kościoła, oparty na rozwiązaniach zaczerpniętych z klasycznej metafizyki, a więc twierdzenie, że płody (a także osoby z niepełnosprawnością intelektualną) posiadają (jedynie) potencjalnie specyficznie ludzkie zdolności. Moim zdaniem, rozwiązanie takie sprowadza ich do rangi kogoś mniej wartościowego od ludzi aktywnie posługujących się tymi zdolnościami, a tym samym nie jest w stanie obronić pełni człowieczeństwa tych osób.

# **Część II**

## **Antropologia inkluzywna**



Gdyby wszyscy mieli po cztery jabłka  
gdyby wszyscy byli silni jak konie  
gdyby wszyscy byli jednakowo bezbronni w miłości  
gdyby każdy miał to samo  
nikt nikomu nie byłby potrzebny

Dziękuję Ci że sprawiedliwość Twoja jest nierównością  
to co mam i to czego nie mam  
nawet to czego nie mam komu dać  
zawsze jest komuś potrzebne  
jest noc żeby był dzień  
ciemno żeby świeciła gwiazda  
jest ostatnie spotkanie i rozłąka pierwsza  
modlimy się bo inni się nie modlą  
wierzymy bo inni nie wierzą  
umieramy za tych co nie chcą umierać  
kochamy bo innym serce wychłódło  
list przybliżył bo inny oddala  
nierówni potrzebują siebie  
im najłatwiej zrozumieć że każdy jest dla wszystkich  
i odczytywać całość

Ks. Jan Twardowski, *Sprawiedliwość*

*Nigdy jeszcze nie wiadomo o człowieku tak wiele i tak różnych rzeczy jak w naszych czasach. Żadna jeszcze epoka nie zaprezentowała swej wiedzy o człowieku w sposób równie wnikliwy i ekscytujący. Żadna epoka dotąd nie potrafiła zaoferować tej wiedzy równie łatwo i szybko jak nasza. Ale też żadna epoka prócz dzisiejszej nie wiedziała mniej o tym, czym jest człowiek. Nigdy nie był on równie problematyczny jak dziś<sup>1</sup>.*

**W** tym miejscu rozpoczyna się zasadnicza część pracy, której celem będzie zbudowanie antropologii inkluzywnej, a więc antropologii niewykluczającej żadnego człowieka, a także antropologii włączającej doświadczenie niepełnosprawności, które objawia prawdę o istocie ludzkiej. Z jednej strony będzie to więc próba umieszczenia osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną w ramach istniejącej kościelnej tradycji o człowieku w taki sposób, aby nie postrzegać ich jako wyjątków od reguły, ale jako tych, do których z powodzeniem możemy odnieść to, co Kościół mówi najistotniejszego o osobie ludzkiej. Z drugiej strony będzie chodziło o to, aby patrząc na osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną, zobaczyć i podkreślić te cechy człowieczeństwa, które objawiają oni w sposób niezwykle wyrazisty, a które niejednokrotnie łatwo tracimy z oczu, chcąc widzieć człowieka jako kogoś, kim naprawdę nie jest.

W rozdziałach 4 i 5 (pierwszym i drugim niniejszej części) zostanie podjęta refleksja nad najważniejszymi zagadnieniami antropologicznych

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1989, s. 233–234.



mi w sposób niewykluczający żadnego człowieka, a tym samym przedstawiająca każdego z nich jako istotę w pełni ludzką. Nie będą tu jednak poruszane wszystkie kluczowe kwestie dotyczące człowieka, a jedynie te, które wydają się być szczególnie problematyczne z punktu widzenia niepełnosprawności intelektualnej. Przemysłane zostaną więc w tym miejscu pewne „niewygodne tradycje”, które są postrzegane często jako tradycje opresyjne, są bowiem wyjątkowo trudno aplikowalne na osoby z (głębką) niepełnosprawnością intelektualną.

W pierwszej kolejności podjęte zostanie zagadnienie ludzkiej rozumności i wolności (rozdział 4), które nieustannie pojawia się w nauczaniu i tradycji teologicznej Kościoła, a jest szczególnie kontrowersyjne z perspektywy teologii niepełnosprawności intelektualnej. Następnie (w rozdziale 5) zinterpretowana zostanie kluczowa dla antropologii teologicznej biblijna idea człowieka jako obrazu Bożego w sposób nieopresyjny dla osób z niepełnosprawnością intelektualną, jak i dla każdego innego człowieka. W tym rozdziale ukazane będą ponadto specyficzne cechy obrazu Bożego obecne wyjątkowo wyraziście w osobach z głęboką niepełnosprawnością intelektualną. Postawione zostanie zatem pytanie nie tylko o to, jak *pomimo* swej niepełnosprawności osoby te mogą być *imago Dei*, ale również: jakie cechy Boga są *dzięki* nim szczególnie widoczne? Będzie chodziło więc o odpowiedź na pytanie: jak osoby niepełnosprawne intelektualnie – dzięki swej specyficznej kondycji – mogą ukazać, kim jest Bóg?

Kolejny rozdział (rozdział 6) zostanie poświęcony temu, w jaki sposób osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną pozwalają odkryć światu, kim jest człowiek. Celem tego rozdziału będzie więc ukazanie, jak pewne cechy, zdolności, skłonności czy nawet niedoskonałości – widoczne w tych osobach w sposób szczególnie jaskrawy – wskazują, czym w swej istocie jest człowieczeństwo, które dzielą wszyscy ludzie bez względu na to, czy są dotknięci jakąś formą niepełnosprawności czy też nie. Tym samym w rozdziale 6 zostanie podkreślona niezastąpiona rola osób z niepełnosprawnością intelektualną w ludzkiej wspólnocie, gdyż bez ich obecności może ona pozostać ślepa na to, kim jest człowiek.

Ostatni, 7 rozdział będzie wychodził nieco poza zagadnienia klasycznego traktatu antropologicznego w stronę eklezjologii i sakramentologii. Będzie on miał na celu ukazanie (ochrzczonych) osób z niepełnosprawnością intelektualną jako pełnoprawnych i pełnowartościowych członków Kościoła, którzy mają prawo i obowiązek uczestnictwa w życiu sakramentalnym Kościoła. Jeśli bowiem chcemy twierdzić, że osoby niepełnosprawne intelektualnie są w pełni ludźmi, nie możemy uważać ich za członków Kościoła drugiej kategorii.

## Rozumność i wolność: Człowiek z głęboką niepełnosprawnością intelektualną jako podmiot rozumny i wolny

Osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną są w pełni ludźmi. Czy z tak postawioną tezą mógłby nie zgodzić się jakikolwiek teolog katolicki? Wydaje się, że nie. Okazuje się jednak, że kiedy przyglądamy się bliżej zagadnieniu człowieczeństwa osób z niepełnosprawnością intelektualną z punktu widzenia tradycji i doktryny katolickiej, zaczynają się piętrzyć przed nami problemy. Problemy te nie dotyczą jednak kwestii „czy”, ale „jak”. Nie ulega przecież wątpliwości, że – w myśl nauczania Kościoła – osoby z niepełnosprawnością intelektualną są ludźmi, ale czy są ludźmi dokładnie tak samo jak my – pełnosprawni intelektualnie? A jeśli tak, to jak uzasadnić ten fakt, mając w pamięci wypowiedzi Kościoła o rozumnej naturze człowieka, rozumnej duszy ludzkiej<sup>2</sup>, osobistej odpowiedzialności osoby ludzkiej, wolności przynależącej każdemu człowiekowi<sup>3</sup>, możliwości przyjęcia lub odrzucenia Boga przez człowieka etc.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, na przykład Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II, często podkreślają, że do natury człowieka należy rozumność, a dokładnie „rozumna dusza” – zob. GS 29. Por. Wstęp.

<sup>3</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego* naucza, że „aniołowie i ludzie – stworzenia rozumne i wolne – muszą zdążać do swego ostatecznego przeznaczenia przez wolny wybór” – KKK 311.

<sup>4</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego* rozpoczyna się od opisanego sytuacji egzystencjalnej człowieka, który stworzony jako „otwarty na Boga” (*Capax Dei*) odczuwa pragnienie Boga i Go poszukuje (KKK 27-30). Bóg sam wychodzi naprzeciw tej ludzkiej tęsknocie i ofiarowuje mu ofertę swojej miłości, na co człowiek odpowiada w wolny sposób (KKK 50, 142). Inne wypowiedzi dotyczące wolności człowieka zawiera na przykład GS 17: „Tak więc godność człowieka wymaga, aby działał ze świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobowo, od wewnątrz poruszony i naprowadzony, a nie pod wpływem ślepego popędu wewnętrznego lub też zgola przymusu zewnętrznego”.

Jak zostało to ukazane w rozdziale 3, Kościół nie ma wątpliwości, co do człowieczeństwa osób z niepełnosprawnością intelektualną, jednak twierdzenie to jest – moim zdaniem – słabo uargumentowane i trudne do obrony. W nauczaniu Kościoła mamy do czynienia równocześnie z wypowiedziami, które przyznają osobom z głębokim upośledzeniem intelektualnym status ludzi, a także z wypowiedziami, które mówiąc o człowieku, wydają się nie uwzględniać osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną. Wypowiedzi te zdają się wykluczać osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną ze zbioru osób ludzkich, gdyż nie posiadają one pewnych cech czy zdolności przypisywanych ludziom. Nie inaczej jest w teologii, która niejednokrotnie mówiąc o człowieku, zdaje się tracić z oczu wielu członków ludzkiej wspólnoty – w tym szczególnie osoby upośledzone intelektualnie. Wyjątkowo problematyczne w tym kontekście są tradycje związane z rozumnością i wolnością osób ludzkich, a także kwestia *imago Dei*, które zostaną omówione w dwóch kolejnych rozdziałach (4 i 5).

Należy postawić zatem pytania: czy rzeczywiście jest tak, że osoby z niepełnosprawnością intelektualną są „wybrakowane” jako istoty ludzkie? Czy naprawdę nie posiadają one wszystkich konstytutywnych dla osoby ludzkiej cech i zdolności, o których mówi nauczanie Kościoła i tradycja teologiczna? W jaki sposób uzgodnić ze sobą te sprzeczne – na pierwszy rzut oka – tezy: osoby z niepełnosprawnością intelektualną są osobami ludzkimi oraz wypowiedzi „definiujące” człowieczeństwo, jako coś, co wydaje się być poza zasięgiem tychże osób?

Celem dwóch kolejnych rozdziałów będzie zmierzenie się z tymi pytaniami. W poprzednim rozdziale została przedstawiona kolizja wewnątrz nauczania Kościoła katolickiego, które z jednej strony uznaje człowieczeństwo osób z niepełnosprawnością intelektualną, z drugiej zaś definiuje istotę człowieczeństwa za pomocą kategorii, które wydają się w żaden sposób nie przystawać do możliwości i zdolności tych osób. Proponuję, aby wejść w to napięcie i w nim poszukać rozwiązania. Konieczne jest bowiem – moim zdaniem – aby w pewnym sensie spróbować „uratować” te niewygodne tradycje, które często nie są już tylko po prostu tradycjami teologicznymi, ale weszły do oficjalnego nauczania Magisterium. Z tej racji nie można ich zwyczajnie ominąć lub odrzucić.

W niniejszym rozdziale zostanie podniesiona kluczowa kwestia dla antropologii teologicznej – rozumność i wolność istoty ludzkiej, która zostanie ukazana w kontekście osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną. Wyjście od rozumności i wolności wynika z faktu, że – jak się wydaje – w myśl nauczania Kościoła katolickiego to właśnie te dwie zdolności osoby ludzkiej odróżniają ją radykalnie od reszty widzialnego stworzenia. Również tradycja teologiczna nieustannie odwołuje się do tych dwóch ludzkich zdolności, sugerując, że są one wyznacznikiem człowieczeństwa.

Podstawowym źródłem przy rozpatrywaniu tego zagadnienia będą wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Skoro jednak – jak zostało dotychczas ukazane – Magisterium dopiero od niedawna zajmuje się kwestią teologicznej interpretacji niepełnosprawności, pod uwagę zostaną wzięte wypowiedzi Kościoła na temat osób o kondycji zbliżonej do osób z upośledzeniem umysłowym, a więc przede wszystkim wypowiedzi dotyczące małych dzieci i płodów, gdyż w ich kwestiach, ściślej mówiąc w kwestiach związanych z ich zbawieniem, wypowiadał się Urząd Nauczycielski Kościoła. Łączność małych dzieci i osób z głębokim upośledzeniem umysłowym według optyki Kościoła katolickiego polega na tym, że – posługując się językiem *Magisterium Ecclesiae* – „nie używają rozumu”<sup>5</sup>. Zanim

<sup>5</sup> O osobach, które nie osiągnęły „wieku używania rozumu” czy „rozeznawania” mówi już Sobór Laterański IV: „Omnis utrisque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis [podkr. – A.M.] pervenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, alstem semel in anno proprio sacerdoti, et iniunctam sibi poenitentiam studeat pro viribus adimplere, suscipiens reverter ad minus in pacha eucharistiae sacramentum [...]” – Konstytucja 21,1 „O nakazie spowiedzi i związanej z nią tajemnicy oraz obowiązku przyjmowania Komunii świętej przynajmniej w czasie Paschy”, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 2, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 258. „Annos discretionis” oznacza dosłownie „wiek rozeznania”, inaczej „pełnoletniość”. Średniowieczne komentarze dodają, że chodzi o wiek siedmiu lat. Por. tamże, s. 258–259, przyp. 117.

Kodeks prawa kanonicznego (1983) wypowiada się z kolei w następujący sposób. Kan. 97 § 2: „Małoletni, przed ukończeniem siódmego roku życia, nazywa się dzieckiem i uważany jest za nie posiadającego używania rozumu (łac. *non sui compos*). Po skończonym siódmym roku życia domniemywa się, że posiada używanie rozumu. Kan. 99: Ktokolwiek na stałe nie posiada używania rozumu (łac. *non sui compos*), uznany jest za nieodpowiedzialnego i przyrównany dzieciom”. Po łacinie: Can 97 § 2: „Minor, ante plenum septennium, dicitur infans et censetur non sui compos, expleto autem septennio, usum rationis habere praesumitur”; Can. 99: „Quicumque usu rationis habitu caret, censetur non sui compos et infantibus assimilatur”. Zdania, iż osoby upośledzone intelektualnie są w KPK zrównane z dziećmi (a właściwie z niemowlętami) jest kanonista John M. Huels – zob. J.M. Huels, *Canonical Rights to the Sacraments*, w: *Developmental Disabilities and Sacramental Access. New Paradigms for Sacramental Encounters*, red. E. Foley, Collegeville 1994, s. 97. Stanowisko zrównujące osoby upośledzone intelektualnie i dzieci wydaje się podtrzymywać również Benedykt XVI, twierdząc, że osoby z niepełnosprawnością intelektualną mogą przyjmować Komunię w wierze Kościoła. Warto zauważyć, że dokładnie w taki sam sposób określa się dzieci przyjmujące chrzest – przyjmują on ten sakrament w wierze Kościoła – zob. Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis* (2007), 58. Na marginesie warto dodać, że dokument wydany przez biskupów Stanów Zjednoczonych traktuje osoby z niepełnosprawnością intelektualną jako osoby nieużywające rozumu: United States Conference of Catholic Bishops, *Guidelines*

jednak możliwe będzie dojście do końcowych wniosków, konieczne będzie również zmierzenie się z pytaniem o właściwą hermeneutykę wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, które – szczególnie w niniejszym rozdziale – stanowią zasadnicze źródło. Metoda będzie polegać zatem na zaaplikowaniu nauczania o człowieku na osoby z niepełnosprawnością intelektualną, co będzie łączyło się z pewną konieczną reinterpretacją kościelnego dogmatu.

#### 4.1. Osoby o zbliżonej kondycji – płody i małe dzieci w nauczaniu Magisterium

Małe dzieci i płody – według *Magisterium Ecclesiae* – dzielą podobny los do osób z niepełnosprawnością intelektualną: chodzi przede wszystkim o fakt, że wszystkie te istoty ludzkie nie używają rozumu. Jednak różnica pomiędzy osobami z głębokim upośledzeniem umysłowym, a dziećmi i płodami polega na tym, że te ostatnie pozbawione są używania rozumu – można rzec – chwilowo. Dzieci potrzebują czasu, aby ich zdolności używania rozumu się rozwinęły. Często właśnie na tej podstawie próbuje dowodzić się ich człowieczeństwa, jak zostało to już zasygnalizowane wcześniej. W przypadku zaś osób z upośledzeniem umysłowym – jak się to często przedstawia – zdolności te nie mogą się rozwinąć, bo coś „poszło źle”<sup>6</sup>.

Niemniej jednak sytuacja osoby nienarodzonej i osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną w danym momencie jest bardzo zbliżona – w praktyce zarówno jedna, jak i druga, według oceny Magisterium, nie używa swojego rozumu. Również teologowie – w tym teologowie niepełnosprawności – często łączą sytuację osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną i płodów czy niemowląt<sup>7</sup>. Twierdzenie o nieużywaniu rozu-

---

*for the Celebration of the Sacraments with Persons with Disabilities, Revised Edition*, Washington 2007, 11. W przywołanym numerze dokument powołuje się na zapisy KPK dotyczące udzielania chrztu dzieciom: KPK kan. 868 oraz 852. Sam dokument nie jest jednak dokumentem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła *sensu stricto* – por. DV 19. DV sygnalizuje, że status orzeczeń Konferencji Episkopatów jest niejasny – zob. przypis 19 do numeru 19.

<sup>6</sup> Por. H. Reinders, *Receiving the Gift of Friendship: Profound Disability, Theological Anthropology, and Ethics*, Grand Rapids 2008, s. 115. Reinders twierdzi, że osoby niepełnosprawne intelektualnie nie mają nawet zapisanej w sobie potencji z powodu uszkodzeń ciała (mózgu). Potencja – jego zdaniem – jest bowiem w człowieku zależna od jej fizycznego substratu.

<sup>7</sup> M. Haslam, *A Constructive Theology of Intellectual Disability. Human Being as Mutuality and Response*, New York 2012, s.17; J. Harshaw, *God Beyond Words: Christian Theology and the Spiritual Experiences of People with Profound Intellectu-*

mu przez dzieci i płody stoi u podstaw wielowiekowej dyskusji dotyczącej losu dzieci zmarłych przed chrztem. Szczegółowe przytaczanie w tym miejscu historii tego zagadnienia nie wydaje się konieczne, warto jednak odwołać się do najważniejszych argumentów wysuwanych w tym niewygasłym sporze.

Podstawowe, tradycyjne argumenty teologiczne przemawiające za tezą o nie-zbawieniu dzieci to: (1) grzech pierworodny, którym są naznaczone, a który nie mógł być zgładzony poprzez sakrament chrztu oraz (2) brak możliwości przyjęcia łaski wolnym aktem woli, co może mieć miejsce chociażby w przypadku nieochrzczonych dorosłych, którzy – pomimo braku chrztu – w pewien jednak sposób mają szansę odpowiedzieć na Boże wezwanie, dzięki czemu, być może, otwiera się przed nimi możliwość zbawienia. Z kolei najważniejszymi argumentami za możliwością dostąpienia zbawienia przez nieochrzczone dzieci są: (1) powszechna wola zbawcza Boga oraz (2) brak osobistej winy dziecka<sup>8</sup>.

Taka „równowaga” argumentów skłoniła największych myślicieli chrześcijaństwa – wraz ze św. Tomaszem na czele – do postawienia tezy o istnieniu otchłani niewiniątek (*limbus puerorum*), a zatem miejsca, w którym dzieci nie cierpiałyby z powodu niezawinionego grzechu pierworodnego i braku chrztu, jednocześnie nie cieszyłyby się chwałą nieba z powodu braku zasługi czy chociażby dobrowolnego pragnienia oglądania Boga.

Jak widać, w sytuacji, gdy odrzucamy możliwość podjęcia osobistej decyzji przez nieochrzczone dzieci – pozbawione możliwości używania rozumu, czyli również wolnej woli – ich zbawienie zależne jest od czynników, na które nie mają one wpływu, przede wszystkim od odziedziczonego grzechu pierworodnego. Wydaje się, że analogiczna jest sytuacja dziecka, które dostąpiło łaski chrztu i zmarło przed wiekiem używania rozumu – jest ono zupełnie zależne od cudzej decyzji, z tym że w tej konkretnej sytuacji owocuje to osiągnięciem zbawienia. Dokładnie w taki sposób przedstawia tę kwestię bulla *Benedictus Deus* papieża Benedykta XII z 1336 roku. Zawarte jest w niej twierdzenie, że bezpośrednio po swojej śmier-

---

*al Disabilities*, London-Philadelphia 2016, s. 102; T. Basselin, *Why Theology Needs Disability*, „Theology Today” 68,1 (2011), s. 56; J. McNair, *The Indispensable Nature of Persons with Intellectual Disabilities to the Church*, „Journal of Religion, Disability & Health” 12,4 (2008), s. 327; A. Bartoszek, *Sakrament namaszczenia chorych a dzieci, które nie osiągnęły używania rozumu, oraz osoby od urodzenia upośledzone umysłowo*, „Studia Pastoralne” 6 (2010), s. 168–182.

<sup>8</sup> Więcej na ten temat zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu* (2007), tłum. J. Królikowski, Poznań 2008; M. Ficoń, *Od piekła do nadziei zbawienia. Rozwój kwestii zbawienia dzieci zmarłych bez chrztu świętego w teologii katolickiej i jej egzystencjalna doniosłość*, Kraków 2012.



ci, zaś przed powszechnym zmartwychwstaniem i sądem, dusze dzieci ochrzczonych, które zmarły „przed użyciem wolnej woli” trafiają wprost do nieba<sup>9</sup>. Bulla ta jest jednym z najwyższych rangą orzeczeń *Magisterium Ecclesiae*, a zatem wydaje się, że stwierdzenie dotyczące automatycznego zbawienia dzieci ochrzczonych, a tym samym również osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną, jest nieodwołalne. Twierdzenie zaś o automatycznym zbawieniu osób ochrzczonych i nieużywających rozumu jest równoznaczne z twierdzeniem, że nie mogą one podejmować osobistych decyzji odnośnie swojego zbawienia – są niewinni, gdyż pozbawieni grzechu pierwotnego, a równocześnie niezdolni do osobistej winy<sup>10</sup>. Czy jednak na pewno tak jest? Czy należy zinterpretować tę wypowiedź *Magisterium* dokładnie w taki sposób?

Avery Dulles w swojej mistrzowskiej książce *The Survival of Dogma*<sup>11</sup> podaje szereg zasad interpretacji dogmatów, z których szczególnie dwie będą użyteczne w kontekście proponowanej tu interpretacji bulli *Benedictus Deus*. Chodzi mianowicie o konieczność ustalenia, (1) na jakie pytanie odpowiada dane orzeczenie<sup>12</sup> – gdyż to jest nienaruszalne i stanowi sam trzon dogmatu – oraz (2) jaka jest historyczna wizja świata orzeczeń, która mogła wpłynąć na kształt orzeczenia<sup>13</sup>.

Ponadto proponuję wprowadzić jeszcze jedną zasadę, która choć nie została wprost sformułowana i wyszczególniona przez Dullesa w jego katalogu zasad dotyczących hermeneutyki dogmatu, jest zbieżna z jego sposobem myślenia i jest właściwie wspólnym mianownikiem wszystkich szczegółowych zasad przez niego proponowanych<sup>14</sup>. Chodzi o to, aby powszechnie przyjmowane reguły interpretacji Pisma Świętego stosować również do interpretacji wypowiedzi dogmatycznych Kościoła. Skoro dogmat, w podobny sposób jak Pismo Święte, wypływa z objawienia, można powiedzieć zawiera w sobie objawienie, to metoda interpretacji dogmatów nie powinna różnić się zasadniczo od tej, która stosowana jest do egzegezy Pisma Świętego. Zarówno w jednym, jak i drugim przypadku będzie chodziło bowiem o oddzielenie prawdy objawienia od jej ludzkiego wyrazu

<sup>9</sup> *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, n. 263, s. 156–157.

<sup>10</sup> Wydaje się, że przekonanie o niewinności osób niepełnosprawnych intelektualnie (szczególnie w stopniu głębokim) jest bardzo powszechne. Gillibrand wypowiada się w tym duchu o swoim autystycznym synu – zob. J. Gillibrand, *Disabled Church – Disabled Society: The Implications of Autism for Philosophy, Theology and Politics*, London 2010, s. 147.

<sup>11</sup> A. Dulles, *The Survival of Dogma. Faith, Authority, and Dogma in a Changing World*, New York 1982.

<sup>12</sup> Tamże, s. 179–180.

<sup>13</sup> Tamże, s. 176–177.

<sup>14</sup> Tamże, s. 175–184.

i zniekształceń<sup>15</sup>. Oczywiście należy zachować w pamięci fakt, że w przeciwieństwie do dogmatu, tekst Pisma Świętego jest natchniony, co przyznaje mu absolutne pierwszeństwo i powoduje, że to właśnie Biblia nazywana jest „duszą teologii”. Trzeba jednak powiedzieć, że skoro do egzegezy Pisma Świętego śmiało stosuje się na przykład metody historyczno-krytyczne, nie należy mieć wątpliwości, że można – a nawet powinno się – stosować je do interpretacji dogmatu.

Warto odnieść się teraz po kolei do wymienionych powyżej zasad w kontekście interpretacji bulli *Benedictus Deus*. Należy z pewnością stwierdzić, że podstawowym celem tej wypowiedzi było zdogmatyzowanie nauczania na temat istnienia stanu pośredniego<sup>16</sup>. Chodziło zatem o potwierdzenie wiary w egzystencję duszy po śmierci, a przed powszechnym zmartwychwstaniem, która w takim stanie – używając języka *Benedictus Deus* – dozna już wiecznej nagrody w niebie, kary w piekle lub tymczasowego oczyszczenia w czyśćcu. Celem dokumentu nie było wypowiadanie się na temat zbawienia dzieci (czy szerzej: osób nieużywających rozumu) zmarłych po chrzcie. Bulla wymienia wprowadzie kategorie osób, które kwalifikują się po śmierci do poszczególnych stanów, jednak nie to jest jej głównym celem. Ponadto należy zauważyć, że biorąc pod uwagę współczesne nauczanie Kościoła, kategoria osób, które dostępują zbawienia, musiałaby być poszerzona na przykład o nieochrzczonych żyjących zgodnie z własnym sumieniem<sup>17</sup>. A zatem wydaje się, że ów katalog osób potępionych czy zbawionych niekoniecznie musi należeć do ścisłego jądra dogmatu.

Spróbujmy teraz odnieść się do wizji świata zakładanej przez dogmat. W tym przypadku należy zatem zadać pytanie o to, jak postrzegano wówczas małe dzieci i płody. Z pewnością w średniowieczu, jak i jeszcze później, stosunek do dzieci był dość obojętny. Jak twierdzi historyk Philippe Ariès, śmierć dziecka nie była nawet odnotowywana w kronikach rodzinnych. Nie przejmowano się zbyt śmiertelnością dziecka, gdyż szybko zastępowało je następne potomstwo<sup>18</sup>. Wydaje się, że dzieci i dzieciństwo nie cieszyły się szczególnym zainteresowaniem ani nie były przedmiotem pogłębionych badań czy namysłu, dlatego trudno jednoznacznie określić, jak oceniano specyficznie ludzkie zdolności małych dzieci i płodów.

<sup>15</sup> Tamże, s. 160. Innymi słowy, chodzi o oddzielenie tego, co kontekstualne/historyczne/zmienne/ludzkie, od tego, co uniwersalne/ponadczasowe/niezienne/boskie. Zadanie to jest jednak niezwykle trudne, gdyż – jak pisze Damian Wąsek – „znamy chrześcijaństwo, które wyrosło z historii. Nie przemawia do nas *nuda ex Dei*, a więc nic nie jest czysto boskie” – D. Wąsek, *Nowa wizja zarządzania Kościołem*, Kraków 2014, s. 11.

<sup>16</sup> C. Naumowicz, *Konstytucja Benedykta XII „Benedictus Deus”. Próba nowego spojrzenia na kontrowersję*, „Teologia w Polsce” 4,1 (2010), s. 109–123.

<sup>17</sup> LG 16.

<sup>18</sup> P. Ariès, *Historia dzieciństwa*, Warszawa 2010, s. 6, 11.

Wydaje się jednak, że właśnie ów brak zainteresowania świadczy najdobitniej o tym, że małe dzieci były traktowane bardziej jak – używając słów Ariès – zabawne zwierzątka niż jak osoby ludzkie<sup>19</sup>. Ponadto, największy myśliciel średniowiecza – Tomasz z Akwinu twierdził, że płód ludzki podlega stopniowej animacji – najpierw jest obdarzony duszą roślinną, potem zwierzęcą, a dopiero po pewnym czasie ludzką<sup>20</sup>. Na podstawie tylko tych dwóch przykładów można z łatwością dostrzec różnicę pomiędzy ówczesnym, a współczesnym postrzeganiem dzieci po urodzeniu, czy jeszcze przed urodzeniem.

Wydaje się, że największą ewolucję przeszedł w ostatnim czasie przede wszystkim pogląd naukowy na temat płodów. W czasach współczesnych można zaobserwować zupełnie nowe podejście do dziecka prenatalnego: płód nie jest już nic nieczującym, niereagującym zlepek komórek, o który można się nie troszczyć czy poddawać go zabiegom medycznym bez znieczulenia. W płodzie zaczyna się dostrzegać człowieka, który odbiera bodźce środowiskowe, uczy się, zapamiętuje, odczuwa i reaguje, jest zdolny do komunikacji (!). Współczesna psychologia i pedagogika prenatalna utrzymują, że dzieci od pierwszej chwili swego poczęcia rozpoczynają bogate życie w różnych aspektach swojego człowieczeństwa<sup>21</sup>.

Przemianie uległo również podejście do nieco starszych dzieci. W ocenie współczesnych, śmierć dziecka jest jednym z najbardziej traumatycznych przeżyć, jakie mogą spotkać rodziców. Dzieci są cenione, zaś dzieciństwo jest coraz lepiej rozumiane. Kościół wciąż postępuje w kierunku coraz lepszego rozumienia duchowości dzieci i dopuszcza, że możliwe jest osiągnięcie świętości już w bardzo młodym wieku, co dla średniowiecznej mentalności było nie do pomyślenia. Jako przykład postępu w tej dziedzinie można podać historię Antonietty Meo, która zmarła w 1937 roku przed ukończeniem siódmego roku życia (a więc przyjmując kryteria średniowieczne – przed wiekiem używania rozumu<sup>22</sup>), a która pretenduje do

<sup>19</sup> Tamże, s. 6.

<sup>20</sup> H. Reinders, *Receiving the Gift of Friendship...*, s. 111, 114. Podobne poglądy, dotyczące późniejszej animacji płodu, prezentowali również niektórzy ojcowie Kościoła – zob. A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009, s. 379–382.

<sup>21</sup> D.B. Chamberlain, *Babies Are Not What We Thought: Call For a New Paradigm*, „International Journal of Prenatal and Perinatal Studies” 4 (1992), s. 161–177; D. Kornas-Biela, *Pedagogika prenatalna. Nowy obszar nauk o wychowaniu*, Lublin 2009, s. 115, 118–119, 122, 129–134, 220–221, 247–248, 252; P.G. Fedor-Freybergh, *Dziecko prenatalne. Psychosomatyczna specyfika okresu prenatalnego i perinatalnego jako środowiska życia dziecka*, tłum. D. Leszczak, Kraków 2014, s. 15–18.

<sup>22</sup> Na marginesie warto dodać, że Tomasz z Akwinu przesuwiał wiek używania rozumu na 10–11 lat. Jego zdaniem, dopiero w tym wieku można dopuścić dziecko do Komunii Świętej. Z biegiem czasu teologowie zawyżali ten wiek aż do

zostania najmłodszą błogosławioną (nie-męczennicą) Kościoła katolickiego. Jej proces beatyfikacyjny rozpoczął się w 1942 roku, zakończył w 1972, gdyż wówczas Kościół nie dopuszczał możliwości beatyfikacji dzieci, które nie zmarły śmiercią męczeńską. Jednak już w 1981 roku Kongregacja ds. Beatyfikacji i Kanonizacji uchyliła ten nieformalny zakaz, zaś 8 grudnia 2007 roku, papież Benedykt XVI podpisał dekret o heroicznosci cnót małej Antonietty.

Czy zatem nie jest tak, że bulla *Benedictus Deus*, zakładając brak używania rozumu (równoznaczny z brakiem używania wolnej woli) przez dzieci do pewnego wieku, przedstawia po prostu ówczesny quasi-naukowy pogląd odnośnie ich możliwości? Dzisiaj żyjemy jednak w zupełnie innym paradygmacie naukowym, wedle którego dzieci w łonie matek i niemowlęta prowadzą już bardzo bogate życie: komunikują się, odczuwają, zapamiętują. Na podstawie tego, co zostało dotychczas przedstawione, można mieć zatem zasadne podejrzenia, że bulla *Benedictus Deus* nie zamyka dyskusji nad sytuacją i możliwościami osób „pozbawionych używania rozumu”, gdyż nie taki był jej główny cel, a także dlatego, iż opiera się na oglądzie świata, który współcześnie uległ znacznej zmianie.

Na marginesie muszę dodać jednak, że swojej tezy nie chcę „podpierać” czy wręcz wyprowadzać z tego, czego dostarczają nam na przykład współczesne badania psychologiczne nad dziećmi przed narodzeniem. Przytaczam je tu jedynie po to, aby ukazać zmianę pewnego sposobu myślenia, który wpływa na rozumienie przez Kościół różnych kwestii ściśle teologicznych. Nie ulega wątpliwości, że badania te można podważyć, uznając je jedynie za pewną interpretację danych otrzymanych w wyniku obserwacji. Ponadto, choć wyniki takich badań mogą nas skłonić do refleksji i być pewnego rodzaju inspiracją do pogłębienia naszego rozumienia, nigdy nie mogą stać się kluczowym argumentem teologicznym.

Omawiane orzeczenie warto rozpatrzeć jeszcze w inny sposób. Biorąc pod uwagę całość nauczania Kościoła, można zauważyć – co było już dotychczas sygnalizowane – dwie sprzeczne ze sobą grupy wypowiedzi. Z jednej strony mówi się (czy w sposób oczywisty zakłada), że każdy człowiek jest rozumny i wolny, dlatego każdy osobiście decyduje o swoim zbawieniu. Skoro zaś osoby upośledzone, dzieci czy płody są ludźmi, stąd powinien zrodzić się oczywisty wniosek, że również oni mają ową rozumność, wolność i możliwość wyboru. Z drugiej strony mamy dokumenty mówiące o „automatycznym” zbawieniu dzieci ochrzczonych (*Benedictus Deus*) i potępieniu dzieci nieochrzczonych, czy wypowiedzi, które przyznają możliwość używania rozumu i wolności człowiekowi dopiero w pewnym wieku.

---

14 roku życia – zob. M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, w: *Dogmatyka*, t. 5, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 366.

Jak zatem wyjść z tego impasu? Mamy do czynienia z różnymi rodzajami wypowiedzi Magisterium, które z jednej strony odmawiają dzieciom możliwości używania rozumu i wolnej woli (tym samym lub jeszcze bardziej osobom z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu głębokim), z drugiej zaś stwierdzają, że wszyscy ludzie – a do nich zalicza upośledzonych i dzieci – są wolni. Proponuję postąpić analogicznie do tego, jak postępujemy w przypadku Pisma Świętego – tam również często znajdujemy tradycje stojące ze sobą w sprzeczności. Sztandarowym przykładem mogą być wypowiedzi dotyczące kobiet, jakie znajdujemy w Biblii: jedne podkreślające niższą rolę, a nawet naturę kobiety (np. 1 Tm 2,13-14 czy 1 Kor 11,7-10), inne traktujące ją jako równą mężczyźnie (np. Ga 3,28). Hermeneutyka feministyczna musiała zmierzyć się z tym problemem i zaproponowała pewne rozwiązania. Teolożki feministyczne stwierdziły, że tradycja mówiąca o niższości kobiety jest wynikiem wpływu ówczesnej kultury na Pismo Święte, nie zaś wolą Bożą. A zatem uznano jedne wypowiedzi za „Słowo Boże”, inne za „słowo ludzkie”, odrzucono jako obowiązującą jedną z tradycji, a opowiedziano się po stronie drugiej<sup>23</sup>.

Proponuję więc, aby w podobny sposób podejść do wypowiedzi Magisterium, które stoją ze sobą w opozycji. Wydaje się, że należy odrzucić te tradycje, które odmawiają płodom (czy osobom z upośledzeniem umysłowym) decyzyjności w sprawach ich zbawienia, potraktować je jako efekt ówczesnej mentalności i widzieć w nich świadectwo rozwoju doktryny. Przyjąć należy zaś w sposób bezwzględny – to znaczy odnosząc je również do osób z upośledzeniem umysłowym czy dzieci, jak i do każdego innego człowieka – tradycje mówiące o rozumności i wolności człowieka. Oczywiście takie odrzucenie może nastąpić jedynie w przypadku wcześniejszego ustalenia wartości dogmatycznej danego orzeczenia (jak wysokie rangą jest orzeczenie, co stanowi trzon dogmatu etc.), co zostało zrobione przed chwilą. W żadnym bowiem przypadku nie można odrzucić tego, co stanowi samo sedno dogmatu. Nie jest bowiem możliwe odrzucenie Tradycji, możliwe jest jednak odrzucenie ludzkich tradycji<sup>24</sup>. W moim odczuciu twierdzenie, że małe dzieci (przed czy po narodzeniu) oraz osoby głęboko upośledzone intelektualnie nie są w stanie opowiedzieć się za lub przeciw Bogu jest jedynie czysto ludzkim przekonaniem, które nie wpływa z objawienia Bożego.

<sup>23</sup> Por. A. Maliszewska, *Hermeneutyka feministyczna w interpretacji Pisma Świętego. Wprowadzenie do zagadnienia*, w: *Historia – Interpretacja – Reprezentacja*, red. M. Żmudzka-Brodnicka i in., Gdańsk 2012, s. 213–214.

<sup>24</sup> Metoda ta wykazuje analogię do strategii stosowanej w egzegezie Pisma Świętego, chociażby przez wspomniane wcześniej przedstawicielki teologii feministycznej, które – jak się zdaje – próbują oddzielić Tradycję (Słowo Boga) od ludzkich tradycji (słowo człowieka).



## 4.2. Możliwości rozwiązania napięcia: rozumność i wolność każdej osoby ludzkiej kontra pełnia człowieczeństwa osób niepełnosprawnych intelektualnie

Zanim przejdę do bardziej szczegółowego omówienia swojej tezy, proponuję przyjrzeć się pokrótce temu, jakie są inne możliwości rozwiązania sprzeczności: „wszyscy ludzie są rozumni i wolni, jednak osoby z niepełnosprawnością intelektualną, pomimo tego, że są ludźmi, tacy nie są”.

Jak zostało zasygnalizowane dotychczas (w rozdziale 3) pierwszą możliwością, preferowaną – jak się wydaje – przez Urząd Nauczycielski Kościoła, a także niektórych teologów, jest uznanie osób z niepełnosprawnością intelektualną za jedynie „teoretycznie”, czyli potencjalnie rozumnych i wolnych. Można zatem argumentować, że posiadają oni rozum i wolną wolę, jednak nie mogą z nich skorzystać. Rozwiązanie takie – jak zostało to już podkreślone – wydaje się jednak zaprzeczać pełni człowieczeństwa tych osób. Poza tym, łącząc się z twierdzeniem o „automatycznym” zbawieniu osób (ochrzczonych<sup>25</sup>) „nie używających rozumu” sprowadza te osoby do poziomu zwierząt czy szerzej – reszty widzialnego stworzenia, które również dostąpi zbawienia w sposób od niego niezależny<sup>26</sup>.

Oczywiście nawet w tym przypadku można próbować nakreślić różnicę pomiędzy zbawieniem osób ludzkich a zwierząt. Można na przykład twierdzić, że ludzie mają stać się uczestnikami natury boskiej, czyli dojść do głębszego zjednoczenia z Bogiem (przebóstwienia<sup>27</sup>) niż reszta świata widzialnego. Choć można również pytać: czy możliwość takiego zjednoczenia z Bogiem nie wynika właśnie z dobrowolności wejścia w tę relację? Z pewnością możliwe jest ukazanie jeszcze innych różnic pomiędzy zbawieniem zwierząt a osób „nie używających rozumu”. Nie wiemy na przykład czy zbawione zostaną poszczególne i wszystkie jednostki gatun-

<sup>25</sup> Niektórzy są przekonani również o automatycznym zbawieniu nieochrzczonych nieużywających rozumu, argumentując, że osoby te nie mogły popełnić grzechu osobistego.

<sup>26</sup> Zakładam tu głoszoną przez Kościół wyjątkowość człowieka na tle reszty stworzenia (por. KKK 342, 343, 356), stąd moja niezgoda na różnego typu antropologie, które stawiają znak absolutnej równości pomiędzy człowiekiem a innymi stworzeniami lub rozmywają granicę pomiędzy nimi. Nie oznacza to oczywiście, że neguję solidarność, która istnieje pomiędzy całym stworzeniem (por. KKK 344). Wątki te powrócą jeszcze w rozdziale 6. Niniejszy i następny rozdział skoncentrowany jest jednak na poszukiwaniu różnic pomiędzy człowiekiem a resztą widzialnych stworzeń, a nie na podkreślaniu podobieństw, dlatego można by odnieść błędne wrażenie, że neguje się tutaj ową wspólnotę z innymi stworzeniami.

<sup>27</sup> „Stworzony w stanie świętości, człowiek był przeznaczony do pełnego «przebóstwienia» przez Boga w chwale” – KKK 398. Por. KKK 1129, 1988.



ku „pies”, czy tylko niektóre, a inne zginą bezpowrotnie, jednak nie da się przeoczyć faktu, że cały wszechświat zostanie zbawiony „bez swojej zgody”, podobnie jak osoby „nie używające rozumu” – przynajmniej według zwolenników takiej teorii.

Innym, radykalnym rozwiązaniem mogłoby być podważenie nauczania i tradycji dotyczącej rozumności i wolności człowieka. Wyjście takie wydaje się jednak zupełnie chybione, gdyż zdaje się przekreślać najważniejszy punkt antropologii chrześcijańskiej pozwalający ukazać wyjątkowość człowieka na tle innych stworzeń. Niektórzy teologowie niepełnosprawności, skłaniając się w tę stronę, próbują deprecjonować znaczenie ludzkiej rozumności. Zabieg osłabiający znaczenie ludzkiej rozumności i wolności prowadzi jednak do ślepego zaułku, gdyż okazuje się, że w istocie ludzie nie różnią się niczym od pozostałych stworzeń<sup>28</sup>.

Jeszcze inni teologowie próbują rozwiązywać problem braku decyzyjności odnośnie własnego zbawienia osób „nieużywających rozumu”, odwołując się do ich domniemanych możliwości po śmierci. Skoro osoby te nie były w stanie wybrać zbawienia za życia, Bóg z pewnością da im tę możliwość po śmierci. Wtedy „dojrzeją”, ich braki poznawcze zostaną uzupełnione, ograniczenia pokonane<sup>29</sup>. Taki pogląd wydaje się prezentować Czesław Bartnik, który pisze o tym w następujący sposób: „wierzymy, że embrion ludzki ma duszę i jest już osobą strukturalnie, ale w bramie niebieskiej otrzyma rozbudzenie potencji osobowej i dar pełnej samoświadomości osobowej, by mógł w sposób wolny wybrać miłość do Boga”<sup>30</sup>. Określenie „w bramie nieba” sugeruje, że decyzja dokonuje się już po śmierci, a nie „w czasie przejścia” od śmierci do życia, jak utrzymuje Yves Congar, którego pogląd za chwilę zostanie przywołany.

W odniesieniu do osób niepełnosprawnych intelektualnie tezę o możliwości dokonania decyzji po śmierci głosi Wolf Wolfensberger, który stwierdza: „gdy dusza odłącza się od ciała, nie mając wcześniej możliwości rozwinięcia woli i intelektu, aby zdecydować za lub przeciwko Bogu, Bóg uczyni to, co najwyraźniej uczynił w przypadku innych duchów, mianowicie aniołów: dzięki wyjściu z upadłego ciała i jego kaj-

<sup>28</sup> Porównaj propozycję M. Haslam, *A Constructive Theology of Intellectual Disability...*, s. 114, 115. Podstawowym problemem – jak się wydaje – jest jednak to, że teologowie mylnie utożsamiają rozumność człowieka z inteligencją, zdolnością do przetwarzania informacji czy sprawnością umysłową. Dlatego konieczne jest bardziej precyzyjne ustalenie, co oznacza rozumność i wolność człowieka, do czego za chwilę przejdę.

<sup>29</sup> M. Ficoń, *Od piekła do nadziei zbawienia...*, s. 59.

<sup>30</sup> Cz. Bartnik, *Istnienie osobowe, w: Credo Domine adiuvā incredulitatē meam. Księga jubileuszowa dedykowana Ojcu Profesorowi Jackowi Salijowi OP*, red. J. Kupczak, C. Smuniewski, Poznań–Kraków 2017, s. 120.

dan, Bóg zaoferuje nienaruszonej duszy wystarczający przebłysk Jego tożsamości, aby uzdolnić ją do dokonania fundamentalnego wyboru”<sup>31</sup>. Podobną tezę głosi Anne Inman, która stwierdza, że aktualizacja kluczowych ludzkich zdolności (a są nimi możliwość poznania i wyboru Boga) w osobach głęboko upośledzonych intelektualnie może nastąpić w życiu wiecznym<sup>32</sup>.

Tego typu teorie należy jednak odrzucić i to z kilku powodów. Po pierwsze, Kościół wierzy, że człowiek dokonuje wyboru odnośnie swojego zbawienia lub potępienia w życiu doczesnym. Po drugie, jeśli przyjąć, że taki sposób podejmowania decyzji odnośnie własnego zbawienia dopiero po śmierci jest jakimś wyjątkiem od reguły, znowu sugerowałoby to, że z człowieczeństwem osób z upośledzeniem umysłowym czy dzieci „jest coś nie tak”. Stanowią oni pewne „wyjątkowe” przypadki człowieczeństwa. Po trzecie, nie można pozbyć się wrażenia, że stanowisko to łączy się z myśleniem dualistycznym: ciało jest elementem, który przeszkadza nam w dojściu do Boga i spod którego panowania musi wyzwolić się dusza, aby w końcu móc „być sobą”.

Można jednak zapytać: dlaczego Bóg musi czekać z możliwością ofiarowania wyboru osobom „nieużywającym rozumu” aż do ich śmierci? Czyż wszechmogący Bóg jest bezsilny wobec niepełnosprawności? Czy nie może On/Ona działać pomimo niej, przemawiać do serca, pociągać ku Sobie, by ostatecznie usłyszeć odpowiedź daną w sposób wolny, prawdziwie ludzkie: „tak” lub „nie”?

Aby pokonać problem napięcia pomiędzy wypowiedziami Kościoła dotyczącymi rozumności i wolności człowieka a sytuacją osób niepełnosprawnych intelektualnie, można przyjąć jeszcze inną strategię w odczytywaniu orzeczeń Magisterium dotyczących człowieka. Twierdzenia Kościoła mówiące o rozumności i wolności osób ludzkich można by odnosić jedynie do dorosłych, pełnosprawnych przedstawicieli gatunku ludzkiego. Argumentem za takim postępowaniem mógłby być fakt, że – być może – intencją tych, którzy głosili te wypowiedzi, było sformułowanie nauki dotyczącej jedynie osób dorosłych i intelektualnie pełnosprawnych. W ten sposób jednak wprowadzona zostałaby jakaś podwójna antropologia, co generowałoby kolejne problemy i ustanawiało fundamentalną nierówność wśród istot ludzkich.

<sup>31</sup> W. Gaventa, D. Coulter, *The Theological Voice of Wolf Wolfensberger*, New York 2001, s. 77.

<sup>32</sup> A. Inman, *Profound Disability and the Theology of the Human Person*, „The Pastoral Review” 7,3 (2011), s. 55.

### 4.3. Rozumność i wolność każdego człowieka<sup>33</sup>: przekonać intelekt, uruchomić wyobraźnię

Proponuję rozważyć teraz tezę, która w pierwszym odruchu może wydawać się szokująca, a mianowicie, że osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną, jak każdy inny człowiek, w jakimkolwiek stadium i stanie swojego życia się znajduje, są rozumne i wolne, to znaczy aktywnie używają swojego rozumu i posługują się wolną wolą. Twierdzenie takie wynika z logicznego rozumowania opartego na dwóch przesłankach zawartych w nauczaniu Kościoła: ludzie są rozumni i wolni oraz osoby z niepełnosprawnością intelektualną są ludźmi. A zatem skoro – zgodnie z danymi objawienia i nauczaniem Kościoła katolickiego – uważamy człowieka za rozumne i wolne stworzenie, a osoby niepełnosprawne intelektualnie uważamy za ludzi, na zasadzie prostego sylogizmu można wywnioskować, że osoby te są istotami wolnymi, tak, jak wszyscy inni ludzie. W tym miejscu należy jednak doprecyzować, w jaki sposób – zgodnie z nauczaniem Kościoła – w niniejszej rozprawie rozumiana jest rozumność i wolność człowieka.

Rozumność – tak, jak pojmowała ją właściwie cała tradycja teologiczna<sup>34</sup> i kościelne nauczanie – zawsze była terminem stosowanym w celu odróżnienia nas – istot ludzkich – od innych widzialnych stworzeń. W związku z tym można od razu określić, czym owa rozumność z pewnością nie jest. Nie może być ona rozumiana w sposób kognitywistyczny, utożsamiana z oświeceniowym rozumem czy inteligencją, gdyż również zwierzęta poznają w pewien sposób świat i są inteligentne, a w niektórych wypadkach ich IQ przekracza IQ człowieka. A zatem tak pojmowana rozumność nie byłaby czymś szczególnym, co wyróżniałoby człowieka od reszty widzialnego stworzenia. Jak zatem można określić ludzką rozumność?

<sup>33</sup> Z pewnością moja koncentracja na wolności człowieka i przypisywanie jej tak wielkiego znaczenia jest wynikiem i znakiem charakterystycznym współczesnej mentalności. Urząd Nauczycielki Kościoła jest jednak przychylny w ocenie tego zjawiska – podkreślania znaczenia wolności (GS 4, 17), dlatego pozwalam sobie na prowadzenie wyводу właśnie w tym kluczu, ufając, że współczesne docenienie wartości wolności jest wynikiem natchnienia Ducha Świętego prowadzącego Kościół, a nie ślepym zaułkiem historii.

<sup>34</sup> Reprezentatywnym przykładem może być tu Tomasz z Akwinu. Rozumność – zdaniem Miquela Romero – to dla Tomasza szeroki termin stosowany w celu odróżniania nas od zwierząt, a zatem nie może on być tożsamy z inteligencją czy zdolnością pojmowania – zob. M. Romero, *Aquinas on the “corporis infirmitas”: Broken Flesh and the Grammar of Grace*, w: *Disability in the Christian Tradition. A Reader*, red. B. Brock, J. Swinton, Grand Rapids 2012, s. 105.

Rozumność – zgodnie z tradycją i nauczaniem Magisterium – można by zatem opisać jako możliwość poznania Boga<sup>35</sup>, ale również (wtórnie) świata i innych osób ludzkich. Taka rozumność jest nieweryfikowalna empirycznie i choć można czasem obserwować jej biologiczne substraty (np. w postaci konkretnych biochemicznych przemian w mózgu człowieka) ostatecznie nie sposób udowodnić jej braku. Należy bowiem uznawać fakt jej istnienia w każdej istocie ludzkiej *a priori*, bez żadnego dowodu. Fakt, iż tak ujmowane poznanie (rozumność) nie może być zweryfikowane metodami empirycznymi staje się oczywisty, jeśli weźmiemy pod uwagę to, że „przedmiotem” owego poznania jest w pierwszym rzędzie Bóg. Jednak również w poznaniu świata i innych osób ludzkich, które mieści się w kategorii ludzkiej rozumności, chodziłoby bardziej o poznanie wewnętrznej prawdy, istoty bytu, „tajemnicy świata”, a więc obszarów rzeczywistości, które nie podlegają prostym weryfikacjom ani – tym bardziej! – prostemu wyrażeniu. Te „ukryte tajemnice” poznaje się je raczej na zasadzie pewnego przeblysku, nagłego olśnienia, wewnętrznego przekonania, intuicji czy choćby niewyraźnego przeczucia. Poznanie takie rodzi w nas przekonanie o jego prawdziwości równie silne jak to, które rodzi się z aksjomatów i dzięki stosowaniu ściśle zaprojektowanych empirycznych metod. Na tym polega poznanie specyficznie ludzkie, a więc ludzka rozumność. Poznanie takie nie jest obce właściwie całej humanistyce, a więc tym „naukom”, które poznają to, co ludzkie w absolutnie ludzki sposób<sup>36</sup>.

W moim rozumieniu specyficznie ludzkiego poznania przychylam się do propozycji Tracy Demmons, która argumentując za możliwością poznania Boga przez osoby upośledzone umysłowo, stara się poszerzyć czy raczej zrewidować rozumienie słowa „poznanie”, zainfekowanego – jej zdaniem – oświeceniowym myśleniem. Teolożka podkreśla, że objawienie Boże jest czymś ponad słowami i ludzkim zrozumieniem – Pismo Święte nie zawęża „znania” Boga, wiedzy o Bogu (ang. *knowledge*) do poznania (ang. *cognitive*). Co więcej, nawet jeśli posiadamy pewną wiedzę, w tym wypadku pewne poznanie Boga, nie jest ona w pełni komunikowalna i przekazywalna<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Por. Jan Paweł II, „Każdy człowiek nosi w sobie obraz i podobieństwo Boże”. Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji poświęconej umysłowo chorym (1996), 2, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998; zob. także KKK 356.

<sup>36</sup> Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Warszawa 2013, s. 47–69.

<sup>37</sup> T. Demmons, *Tacit and Tactile Knowledge of God: Toward a Theology of Revelation for Persons with Intellectual Disabilities*, „Journal of Religion, Disability & Health” 11,4 (2008), s. 9–19. Podobne stanowisko prezentuje D. Pailin, *A Gentle Touch. From a Theology of Handicap to a Theology of Human Being*, London 1992, s. 123–126.

Jak pisze Michael Polanyi – na którego powołuje się Demmons – „wiemy więcej, niż potrafimy powiedzieć”<sup>38</sup>.

Uznanie rozumności osób upośledzonych intelektualnie daje nam podstawę do twierdzenia, że osoby te są również wolne – posługują się wolnością w sposób aktywny. Rozumność jest bowiem warunkiem wstępnym dla istnienia wolności, gdyż tylko uprzednie poznanie umożliwia wybór. Wolność – według tradycji teologicznej i Magisterium – oznacza zaś w pierwszym rzędzie wolność w wyborze Boga, a tym samym wolność w wyborze Dobra lub zła, Boga i nie-boga. Znaczy to tyle, że istnieje w człowieku niczym niezdeteminowana wolna wola, która może przyjąć lub odrzucić Bożą ofertę miłości. Wolność daje zatem możliwość zrealizowania powołania człowieka, którym jest powołanie do miłości: bycia kochanym i kochania. Bez wolności prawdziwa miłość nie może zaistnieć. Wolność człowieka realizuje się zaś pierwszorzędnie w odniesieniu do Boga<sup>39</sup> w tym, że może on kochać swojego Stwórcę.

Rozumność (zdolność poznania Boga) oraz wolność (zdolność do wolnej odpowiedzi na Bożą miłość) są moim zdaniem najważniejszymi wyróżnikami człowieczeństwa w nauczaniu Kościoła katolickiego. Bardzo często opisując kim jest człowieka, Kościół rozpoczyna od określenia go jako zdolnego do poznania i miłowania swego Stwórcy. Należy jednak nadmienić, że w nauczaniu Kościoła istotny i często występujący jest również wątek mówiący o panowaniu człowieka nad stworzeniem<sup>40</sup>. Temat ten zostanie jeszcze podjęty przy okazji omawiania idei *imago Dei*.

Czy jednak możliwe jest odnalezienie argumentów w tradycji Kościoła na poparcie tezy mówiącej o tym, że osoby z głębokim upośledzeniem umysłowym (i wszyscy inni „bezrozumni”) korzystają z własnej rozumności i wolności? Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu*, poruszający się zasadniczo w paradygmacie braku (aktywnej) wolności małych dzieci i płodów, uchy-

<sup>38</sup> T. Demmons, *Tacit and Tactile Knowledge of God...*, s. 15. Chodzi o koncepcje tzw. wiedzy milczącej, czyli wiedzy, której nie da się przekazać czy też bardzo trudno jest wyrazić. Nie dotyczy ona jedynie sfery „nadprzyrodzonej”. Przykładem wiedzy milczącej może być umiejętność jazdy na rowerze – pomimo że można ująć tę umiejętność w zasady, niemożliwym jest nauczenie się jazdy na rowerze poprzez przyswojenie sobie fizycznych zasad utrzymywania balansu ciała – zob. M. Polanyi, *The Logic of Tacit Inference*, „Philosophy” 41,1 (1966), s. 4–6.

<sup>39</sup> L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, przeł. A. Baron, Kraków 1997, s. 73.

<sup>40</sup> Por. GS 12: „Pismo święte uczy bowiem, że człowiek został stworzony «na obraz Boży», zdolny do poznania i miłowania swego Stwórcy, ustanowiony przez Niego panem wszystkich stworzeń ziemskich, aby rządził i posługiwał się nimi, dając chwałę Bogu”.

la jednak lekko drzwi dla myślenia o możliwości pewnej osobistej decyzji dziecka. W przypisie nr 127 do punktu 94 czytamy:

Jeśli chodzi o możliwość *votum* ze strony dziecka, to wydaje się, że rozwój w kierunku wolnego wyboru mógłby być rozumiany jako stopniowe stawanie się, które raczej zaczyna się w pierwszej chwili życia i zmierza do dojrzałości niż jest jakimś nagłym skokiem jakościowym, prowadzącym do dojrzałej i odpowiedzialnej decyzji. Życie dziecka w łonie matki stanowi continuum wzrostu i życia ludzkiego; nie staje się ono niespodziewanie ludzkim w określonej chwili. Wynika z tego, że dzieci mogłyby być faktycznie zdolne do wyrażenia jakiejś formy pierwotnego *votum* analogicznie do *votum* dorosłych nieochrzczonych. Według niektórych teologów uśmiech matki spełniałby rolę pośredniczącą w stosunku do miłości Boga względem dziecka; odpowiedź dziecka na ten uśmiech mogłaby być widziana jako odpowiedź udzielona samemu Bogu. Niektórzy psychologowie i neurologowie współcześni są przekonani, że dziecko w łonie matki jest już w jakiś sposób świadome i w pewnej mierze dysponuje wolnością<sup>41</sup>.

Choć ta wypowiedź jest bardzo ostrożna i zupełnie marginalna w stosunku do głównej narracji dokumentu, stanowi ważny punkt zaczepienia dla niniejszych rozważań.

Wśród współczesnych teologów tezę o możliwości dokonywania wyboru pomiędzy zbawieniem a potępieniem przez małe dzieci i płody, głosił Yves Congar. Jeśli chodzi o możliwość wyboru dokonywanego przez dzieci, odrzucił on stanowisko, że miałyby to dokonywać się *po śmierci*, twierdząc, że ów wybór mógłby dokonywać się w chwili śmierci i na mocy specjalnego Bożego oświecenia<sup>42</sup>. Congar choć uważa, iż nie można całkowicie wykluczyć możliwości dokonywania przez dzieci wyboru „za lub przeciw” Bogu, twierdzi jednak, że dzieci mogą czynić to jedynie dzięki specjalnej pomocy Boga (Jego specjalnemu działaniu) i jedynie w specjalnym momencie – w chwili śmierci. A zatem sytuacja wyboru dzieci, według Congara, różni się znacząco od sytuacji, w jakiej znajdują się dorośli. Jest pewnego rodzaju „wyjątkiem”. Ponadto problematyczna jest sama idea decyzji w śmierci. Można bowiem pytać: czy istnieje jakieś „przejście”, moment zawieszenia pomiędzy życiem a śmiercią? I dlaczego to właśnie ów moment miałby być uprzywilejowany? Czy również tu nie objawia się

<sup>41</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu...*, s. 94, przyp. 127.

<sup>42</sup> Y. Congar, *Szeroki świat moją parafią. Wymiary i prawda zbawienia*, tłum. A. Turowicz, Kraków 2002, s. 201–203.



ukryty dualizm (decyzja jest możliwa w momencie rozdzielania/rozdzielania duszy i ciała)?

Tezę o możliwości wyboru Boga i zbawienia przez niemowlęta głosi również polski jezuita Zbigniew Kubacki. Opierając się na wspomnianym fragmencie dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej, twierdzi, że małe dzieci i płody mogą opowiedzieć się po stronie Boga. Choć ich akt wiary – jak pisze o tym Kubacki – jest nieświadomy i nierefleksyjny, a wyrażony zostaje przez wolę życia i gesty, takie jak uśmiech dziecka do matki, przynosi zbawienie, jest więc prawdziwy i realny<sup>43</sup>.

W tradycji teologicznej można również spotkać się z głosami, które wprawdzie przyznają płodom możliwość poznania Boga i rozumność, jednak milczą na temat ich możliwości dokonywania wyboru i przychylają się do twierdzenia o ich ograniczonym uczestnictwie w wiecznym zbawieniu. Tezę taką prezentuje bizantyjski mnich żyjący na przełomie V i VI wieku, Cosmas Indicopleustes w swoim dziele *Christian Topography*. Twierdzi on, że embrion jest racjonalny i poprzez doświadczenie matczynego łona doświadcza świata, co prowadzi go do poznania Boga-Stwórcy. Stoi on jednak na stanowisku, że embriony spędzą wieczność prawdopodobnie w jakimś stanie pośrednim, pomiędzy niebem a piekłem, gdyż nie trudziły się za życia, ale też nie grzeszyły. Ostateczny wyrok należy jednak do Boga, gdyż tylko On ma prawdziwą wiedzę na ich temat<sup>44</sup>.

Teologia wypowiada się również coraz częściej nie tylko w kwestii dotyczącej poznania Boga przez małe dzieci i płody, ale również przez osoby z głębokim upośledzeniem intelektualnym. Jill Harshaw w swojej książce *God Beyond Words: Christian Theology and the Spiritual Experiences of People with Profound Intellectual Disabilities* stawia tezę, że osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną mogą posiadać doświadczenie duchowe, czyli – jak sama to określa – cieszyć się wartościową relacją z Bogiem. Bóg może dotrzeć do osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną, objawić się jej, skomunikować z nią. Harshaw nie przedstawia jednak ostatecznej odpowiedzi na pytanie, czy osoby upośledzone intelektualnie odpowiadają na otrzymywaną przez Boga łaskę. Stanowi to dla niej trudny do rozwiązania dylemat, dlatego finalnie nie staje po żadnej ze stron<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Z. Kubacki, *Wiara, która zbawia*, „Studia Bobolanum” 28,2 (2017), s. 116–119.

<sup>44</sup> Cosmas Indicopleustes, *Christian Topography* (1897), [http://www.tertullian.org/fathers/cosmas\\_07\\_book7.htm](http://www.tertullian.org/fathers/cosmas_07_book7.htm) [dostęp: 24.04.2017].

<sup>45</sup> J. Harshaw, *God Beyond Words...*, s. 121–123, 149. Także Marek Chmielewski twierdzi, że osoby niepełnosprawne intelektualnie prowadzą życie duchowe – zob. M. Chmielewski, *Duchowość a życie duchowe w kontekście niepełnosprawności*, w: *II Kongres Osób Niepełnosprawnych Diecezji Legnickiej*, red. M. Mendyk i in., Legnica 2009, s. 64. Autor ogranicza się jednak do lakonicznego uzasadnienia: nie ma powodów, by kwestionować życie duchowe osób niepełnosprawnych tylko dlatego, że nie możemy go zaobserwować lub wyraża się ono w inny sposób.

Jej cel stanowi jedynie wykazanie na podstawie argumentów ściśle teologicznych, że Bóg może docierać do osób z głębokim upośledzeniem umysłowym różnymi sposobami i że może być bezpośrednio przez nie doświadczany. Tym samym autorka zostawia nas jednak „w połowie drogi”, nie stawiając wiążącej tezy odnośnie wolności tych osób.

Podobne stanowisko do Harshaw prezentuje również Tracy Demmons<sup>46</sup> oraz Erinn Stanley<sup>47</sup>. Oboje stoją na stanowisku, że osoby z głęboką niepełnosprawnością mogą poznać Boga i być odbiorcami Jego objawienia, choć sięgają po nieco inne argumenty, które już zostały przedstawione (Demmons) lub zostaną przedstawione za chwilę (Staley). Z kolei Brett Webb-Mitchell, bazując na prostej obserwacji, stwierdza, że życie duchowe człowieka „jest tylko marginalnie, o ile w ogóle, związane z inteligencją”<sup>48</sup>. Teza tej autorki wygląda na bardzo zdroworozsądkową, należałoby jednak zapytać: jakimi narzędziami oceny/pomiaru czyjegoś życia duchowego dysponuje Brett Webb-Mitchell, że stawia taką tezę? Czy nie dochodzi tu przypadkiem do utożsamienia życia duchowego z pobożnością, która rzeczywiście jest fenomenem obserwowalnym empirycznie<sup>49</sup>?

Być może argumentów za przedstawioną tu tezę dostarcza również sam Tomasz z Akwinu. Opieram się w tym miejscu na ujęciu Miquela Romero, którego rozumienie myśli Tomasza jest odmienna od innych komentatorów, jak chociażby Hansa Reindersa. Według Romero, Tomasz z Akwinu twierdzi mianowicie, że jeśli należy się do gatunku wyposażonego w rozumną duszę, nigdy nie traci się swojej rozumności, jednak może ona nie funkcjonować w pełni. Ułomności ciała mogą wpływać na używanie rozumu (który „znajduje się” w duszy), nie mogą wpłynąć jednak na

<sup>46</sup> T. Demmons, *Tacit and Tactile Knowledge of God...*, s. 5–21.

<sup>47</sup> E. Staley, *Intellectual Disability and Mystical Unknowing: Contemporary Insights From Medieval Sources*, „Modern Theology” 28,3 (2012), s. 385–401.

<sup>48</sup> B. Webb-Mitchell, *God Plays Piano, Too: The Spiritual Lives of Disabled Children*, New York 1993, s. 94. (cytat za: A. Yong, *Theology and Down Syndrome: Reimagining Disability in Late Modernity*, Waco 2007, s. 189).

<sup>49</sup> Być może możliwe byłoby prześledzenie życiorysów kanonizowanych świętych pod kątem ich zdolności intelektualnych i na tej podstawie postawienie pewnej tezy dotyczącej związku inteligencji z życiem duchowym. Kościół nie wydaje się jednak być zainteresowany badaniem domniemanej świętości osób upośledzonych intelektualnie, a także nie wydaje się posiadać adekwatne narzędzia do tego celu. Z racji tego przedstawiona powyżej metoda nie może dać satysfakcjonujących rezultatów. Jean Vanier, za czasów pontyfikatu Jana Pawła II, złożył dokumentację do procesu beatyfikacyjnego dwóch osób z niepełnosprawnością intelektualną. Jednak Vanier uważa, że pozytywna odpowiedź Watykanu jest prawie niemożliwa ze względu na brak możliwości potwierdzenia heroicznego cnót tych osób – zob. Z. Nosowski, *Parami do nieba. Matżeńska droga świętości*, Warszawa 2010, s. 233.

najważniejszą funkcję duszy, którą jest komunikacja z Bogiem, gdyż jest ona niematerialnym aktem duszy<sup>50</sup>. Człowiek – pomimo uszkodzeń ciała – nie traci również swojej zdolności odpowiedzi na łaskę<sup>51</sup> i może uczestniczyć w wizji uszczęśliwiającej – czyli w ostatecznym celu człowieka<sup>52</sup>. Problem polega jednak na tym, że Romero nie precyzuje, na ile owa komunikacja, odpowiedź na łaskę czy dostąpienie zbawienia zależy od wolnej woli tej osoby czy jest raczej wynikiem działania czegoś innego, jakichś czynników niezależnych od danego człowieka – na przykład sakramentu chrztu, czyli czy odpowiedź ta jest jakby automatyczna. Wydaje się, że takiej wolności, o jaką chodzi w niniejszej pracy, Tomasz z Akwinu w przypadku osób z upośledzonym ciałem (i częściowo duszą) jednak nie dopuszcza, gdyż równocześnie twierdzi, że osoby z upośledzeniem umysłowym nie mogą popełnić grzechu<sup>53</sup>, który – zgodnie z rozumieniem Kościoła katolickiego – w swej najgłębszej istocie jest odrzuceniem Boga<sup>54</sup>. Przyjęcie proponowanego przez Tomasza stanowiska wydaje się problematyczne również z tego powodu, iż zdaje się ustanawiać pewnego rodzaju dualizm poprzez twierdzenie, że najważniejsze akty duszy nie mają nic wspólnego z ludzkim ciałem.

Tezę o możliwości współpracy osób z niepełnosprawnością intelektualną z Bożą łaską wprost stawia Justin Glyn. Twierdzi on, że nauczanie Kościoła o konieczności odpowiedzi na łaskę, aby móc być zbawionym, musi zostać utrzymane również w odniesieniu do osób, których niektóre czynności wolnej woli są zaburzone<sup>55</sup>. Glyn twierdzi zatem, że wolna wola osób z upośledzeniem umysłowym jest jakby niedoskonała, zachowuje jednak swoją najważniejszą cechę – możliwość wyboru lub odrzucenia Boga.

Również Amos Yong zdaje się przychylić do twierdzenia, iż każdy człowiek – również z upośledzeniem umysłowym – jest wolny i zdolny do odpowiedzi Bogu. Jednak równocześnie podkreśla ogromny stopień zróżnicowania

<sup>50</sup> M. Romero, *Aquinas on the “corporis infirmitas” ...*, s. 107. Również Edyta Stein twierdzi, że poznanie i chcenie duszy jest działaniem czysto duchowym – E. Stein, *Czym jest człowiek? Antropologia teologiczna*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2012, s. 53.

<sup>51</sup> M. Romero, *Aquinas on the “corporis infirmitas” ...*, s. 109, 114.

<sup>52</sup> Tamże, s. 112.

<sup>53</sup> Tamże, s. 118.

<sup>54</sup> Nie jest jednak pewne, czy Tomaszowi chodzi tu o grzech rozumiany jako czyn, do czego rzeczywiście nie wszyscy ludzie są zdolni, czy grzech jako wybór zła, decyzję przeciwko Bogu, odrzucenie Boga, co jak sądzę możliwe jest w przypadku każdego człowieka. Grzech jako zerwanie relacji z Bogiem opisuje KKK 386.

<sup>55</sup> J. Glyn, “Pied beauty”: *The Theological Anthropology of Impairment and Disability in Recent Catholic Theology in the Light of Vatican II*, „Heythrop Journal” 57,5 (2016) [brak numerów stron], DOI: <https://doi.org/10.1111/heyj.12332>.

wania osób z niepełnosprawnością intelektualną, a co za tym idzie również stopień ich odpowiedzialności w wybieraniu Boga i zbawienia, sugerując nawet, że niektóre z tych osób są jej zupełnie pozbawione<sup>56</sup>.

Przejdźmy teraz do argumentów teologicznych na poparcie stawianej tu tezy. Jak zaznaczyłam powyżej, pewna teologiczna praca została już wykonana na tym polu. Rozpocznę więc teraz od przywołania najważniejszych – w mojej ocenie – argumentów pojawiających się w pracach innych teologów. Bardzo znaczący jest argument Jill Harshaw opierający się na teorii akomodacji objawienia<sup>57</sup>. Jest to przekonanie, iż nieskończony Bóg, objawiając się człowiekowi, dostosowuje się do skończonych możliwości człowieka. Dlaczego więc – pyta autorka – osoby z głębokim upośledzeniem umysłowym nie miałyby mieć dostępu do Boga? Czy Bóg nie potrafi albo nie chce dostosować się również do nich, do ich możliwości?

W kontekście powoływania się na teorię akomodacji objawienia, niezrozumiałym jest jednak fakt, że Harshaw nie chce przypisać osobom z upośledzeniem umysłowym żadnej aktywności w przyjmowaniu owego objawienia, a w konsekwencji nie chce również uznać ich wolnej odpowiedzi na Bożą ofertę zbawienia. Powołując się na myśl Paula Tillicha, o objawieniu możemy mówić tylko wtedy, gdy zostaje ono w jakiś sposób odczytane. Objawienie ma strukturę dialogiczną, dopóki adresat nie jest w stanie odczytać komunikatu, pozostajemy na etapie monologu, który nie jest jeszcze objawieniem Objawiającego się<sup>58</sup>. A zatem adresat musi podjąć pewną aktywność, która jest możliwa dzięki posiadanym przez niego zdolnościom. Poznanie Boga dokonuje się również dzięki aktywności poznającego, a nie tylko dzięki aktywności Poznawanego. Stąd dzieli nas już tylko krok od uznania, że osoby z niepełnosprawnością intelektualną odpowiadają Bogu w sposób wolny.

Rozwijając sposób argumentowania oparty na teorii akomodacji objawienia, można by odwołać się również do prawdy o Bożej wszechmocy i zapytać: czy wszechmogący Bóg jest zbyt mały, aby móc dotrzeć do osoby z upośledzeniem umysłowym? Czy Duch Święty przenikający wszystko, co istnieje, nie jest w stanie przeniknąć każdego człowieka, skomunikować się z nim, zaoferować miłość? Czy Bóg, który zechciał przyjąć naturę ludzką, uniżył się do swego stworzenia, mógłby nie chcieć czy nie umieć zniżyć się do poziomu dziecka czy osoby niepełnosprawnej? Skoro nieskończony Bóg zniża się do poziomu skończonego stworzenia, aby się z nim skomunikować, czy można wyznaczyć jakieś granice tego uniżenia<sup>59</sup>? Dlatego więc relacja Boga z upośledzonymi miałaby być niemożliwa?

<sup>56</sup> A. Yong, *Theology and Down Syndrome...*, s. 236–239.

<sup>57</sup> J. Harshaw, *God Beyond Words...*, s. 95–116.

<sup>58</sup> P. Tillich, *Systematic Theology*, t. 1, London 1973, s. 111.

<sup>59</sup> Por. J. Harshaw, *God Beyond Words...*, s. 106.

Oczywiście, można by stwierdzić, że wprawdzie Bóg ofiarowuje się każdemu, również osobie z głęboką niepełnosprawnością intelektualną, jednak problem leży po stronie tej osoby, która nie potrafi odpowiedzieć na Bożą miłość. Zapytajmy jednak raz jeszcze: dlaczego miałyby tego nie potrafić? Ponieważ Bóg jej tej zdolności nie dał? A może ktoś jej tę zdolność odebrał? Nawet jeśli przyjąć, że niepełnosprawność (ta konkretna czy w ogóle) jest wynikiem cudzego grzechu, nie można nigdy uznać przecież, że czyjś grzech niszczy w człowieku to, co najbardziej ludzkie<sup>60</sup> (por. Mt 10,28), a tym w mojej ocenie jest wolność niezbędna nam do kochania<sup>61</sup>.

Często gdy mówimy, że coś jest „niemożliwe” dla Boga, określając „granicę” Jego/Jej wszechmocy, powołujemy się na Jego/Jej naturę (na przykład: nie może On/Ona zgrzeszyć, uczynić coś złego, bo ze swej natury jest samym dobrem) lub na wolną wolę stworzeń również wynikającą z nich natury (na przykład: Bóg nie może na obecnym etapie dziejów całkowicie wyeliminować zła i cierpienia, bo byłoby to równoznaczne z koniecznością odebrania wolnej woli stworzeniom). W tym przypadku ani jedno, ani drugie nie stoi na przeszkodzie. Jest wręcz odwrotnie: to twierdzenie, że Bóg może dać się poznać każdemu człowiekowi, a „nierozumni” odpowiadają w sposób wolny Bogu na Jego ofertę zbawienia, przywraca właściwy obraz Boga i człowieka – dla Boga nie ma nic niemożliwego, Bóg jest wszechmogący, zaś każdy człowiek jest ze swej natury prawdziwie wolny. Jeśli Bóg jest wobec czegoś „bezsilny”, to tym czymś jest właśnie wolna wola, którą sam obdarzył swoje stworzenia.

Inny sposób argumentowania za możliwością poznania Boga przez osoby niepełnosprawne intelektualnie przedstawia Erinn Staley, która opierając się na teologii średniowiecznej, uwypukla prawdę o niepoznawalności Boga<sup>62</sup>. Chodzi o przekonanie, że skoro między Bogiem a człowiekiem istnieje nieskończona różnica, nie możemy nigdy do końca poznać i zrozumieć Boga<sup>63</sup>. Można więc zapytać, czy ma znaczenie, czy różnica ta dotyczy osoby pełnosprawnej czy niepełnosprawnej intelektualnie? Owa różnica jest tak ogromna w obu przypadkach, że właściwie nasz sto-

<sup>60</sup> World Council of Churches, *Christian Perspectives on Theological Anthropology. A Faith and Order Study Document* (2005), 27, <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/faith-and-order/v-theological-anthropology/christian-perspectives-on-theological-anthropology> [dostęp: 19.02.2018].

<sup>61</sup> Nie biorę tu pod uwagę stanowiska, że niepełnosprawność jest wynikiem osobistego grzechu osoby z upośledzeniem umysłowym, gdyż paradoksalnie byłoby to równoznaczne z przyznaniem jej zdolności do korzystania z wolności i świadczyło – moim zdaniem – o jej pełnym człowieczeństwie.

<sup>62</sup> E. Staley, *Intellectual Disability and Mystical Unknowing...*, s. 385–401. Por. J. Harshaw, *God Beyond Words...*, s. 115.

<sup>63</sup> Katechizm stwierdza, że „nasze poznanie Boga jest ograniczone” – KKK 40.



pień zdolności intelektualnych nie ma znaczenia, gdyż nigdy nie jesteśmy w stanie do końca zgłębić Bożej tajemnicy, a jeśli w jakimś stopniu ją poznajemy, dzieje się tak przede wszystkim dzięki Samoobjawieniu Boga. Czy twierdząc jednak, że nieskończony Bóg może komunikować się z osobami „pełnosprawnymi”, a nie może z niepełnosprawnymi, nie ustanawiamy przypadkiem większej różnicy pomiędzy poszczególnymi ludźmi niż pomiędzy Bogiem a człowiekiem? Staley twierdzi, że z łatwością ustanawiamy granicę pomiędzy pełnosprawnymi i niepełnosprawnymi, tracąc sprzed oczu nieskończoną granicę pomiędzy Bogiem a człowiekiem<sup>64</sup> i przypomina, że „najbystrzejszy człowiek jest daleko bardziej podobny do osoby z niepełnosprawnością intelektualną niż do Boga”<sup>65</sup>. Innymi słowy, jak pisze John Gillibrand: „w relacji do tajemnicy Boga, wszyscy mamy deficyty poznawcze”<sup>66</sup>.

Argumentując za uznaniem, że wszystkie osoby ludzkie posiadają możliwość poznania i wyboru Boga, można odwołać się do wiary w Bożą sprawiedliwość, czyli do twierdzenia, że Bóg nie „ma względu na osoby”, ale każdy człowiek jest równie cenny w Jego oczach. Można więc zapytać, czy sprawiedliwy Bóg mógłby postąpić w taki sposób, że dar rozumności (poznania Boga) i wolności (wyboru Boga) ofiarował nie wszystkim ludziom? Albo czy sprawiedliwy Bóg wprawdzie ofiarował wszystkim ludziom te najcenniejsze dary, jednak nie wszyscy mieli okazję z nich skorzystać (gdyż cieszyli się nimi jedynie w sposób potencjalny)?

Wydaje się, że w dyskusji na temat sytuacji osób z głębokim upośledzeniem umysłowym i ich ewentualnym „automatycznym” zbawieniem, umyka nam ten ważny argument: wolność ofiarowana nam przez Boga jest Jego/Jej najcenniejszym darem, gdyż pozwala człowiekowi prawdziwie kochać swojego Stwórcę, czyli w sposób wolny wybierać najwyższe dobro, którym jest Bóg<sup>67</sup>. Gdyby człowiek nie posiadał tej fundamentalnej wolności, nie mógłby kochać, gdyż miłość jest zawsze dobrowolna. Jednak często tę prawdę przysłania nam lęk, że wolność może zostać źle wykorzystana, zaś liczy się fakt, że ktoś (w tym przypadku osoba z głęboką niepełnosprawnością intelektualną) zostanie zbawiony. Wolność jawi się nam jako coś niebezpiecznego: jako przekleństwo, a nie jako błogosławieństwo. Czy jednak naprawdę jesteśmy w stanie uwierzyć w to, że Bóg ofiarował nam wolność po to, abyśmy zrobili sobie krzywdę? Jedynie gdy pojmujemy wolność jako najwyższą wartość, skrajnie niesprawiedliwe wyda się nam stwierdzenie, że Bóg mógłby pozbawić tego najcenniejszego

<sup>64</sup> E. Staley, *Intellectual Disability and Mystical Unknowing...*, s. 398.

<sup>65</sup> Tamże, s. 398. W oryginale: „the smartest human being is far more like a person with an intellectual disability than he or she is like God”.

<sup>66</sup> J. Gillibrand, *Disabled Church – Disabled Society...*, s. 86.

<sup>67</sup> „Człowiek jednak może zwracać się do dobra tylko w sposób wolny” – GS 17.



daru któregoś z naszych braci i sióstr. Jak pisze papież Franciszek, cytując Lucio Gera: „musimy «zaakceptować także naszą wolność jako łaskę»”<sup>68</sup>.

Jednak nie chodzi jedynie o akceptację, ale o uświadomienie sobie, że nasza wolność jest największym skarbem. Co więcej, nic nie oddaje chwały Bogu tak, jak stworzenie istoty absolutnie wolnej, w pewnym sensie odłączonej od Niego/Niej i autonomicznej. Tylko naprawdę silny i kochający Bóg mógł pozwolić sobie na taki pomysł.

Teza, że płód lub osoba głęboko upośledzona intelektualnie podejmuje decyzje dotyczące zbawienia lub potępienia brzmi być może absurdalnie, ale – odwracając pytanie – jakie inne twierdzenie jest bardziej sensowne? Że decyzję „za lub przeciw” Bogu podejmujemy na przykład po ukończeniu siódmego roku życia? Że nie wszyscy ludzie mają wolną wolę (lub: nie wszyscy z niej korzystają)? Że niektórzy z nas dostępują zbawienia (lub potępienia) automatycznie, to znaczy bez zgody na nie?

Choć teologia jest – według jej klasycznej definicji – „wiarą szukającą zrozumienia”, często większe znaczenie ma w jej uprawianiu wyobraźnia niż ścisłe rozumowanie. Czasem coś nie jest dla nas możliwe do przyjęcia, ponieważ nie potrafimy uruchomić naszej wyobraźni. W przypadku osób z głębokim upośledzeniem umysłowym trudno nam wyobrazić sobie, jak może wyglądać ich relacja z Bogiem, w jaki sposób odpowiadają oni na Boże wezwanie, skoro często ich rodzice czy opiekunowie nie potrafią uzyskać od nich najprostszych informacji.

Tradycja chrześcijańska jest jednak niezwykle bogata, jeśli chodzi o opisy możliwych dróg dostępu do Boga czy raczej dróg, którymi Bóg przybliża się do człowieka. Już Pismo Święte poświadcza, że Bóg przychodzi do człowieka na różne sposoby i objawia Siebie nawet człowiekowi „pozbawionemu świadomości” – pogrążonemu we śnie (Rdz 28,10-22; Dn 2; Mt 1,18-25)<sup>69</sup>. Oczywiście pełnosprawny człowiek pogrążony we śnie różni się znacznie od osoby z upośledzeniem umysłowym, niemniej jednak znów można zapytać: skoro Bóg objawia się chwilowo śpiącemu (nieświadomemu) człowiekowi, dlaczego nie miałby objawić się osobie nieświadomej czy nie w pełni świadomej (stosując kryteria psychologiczne)? Ciekawą, z punktu widzenia rozpatrywanego tu problemu, jest również scena nawiedzenia Elżbiety przez Maryję (Łk 1,39-45): Jan Chrzciciel w łonie swojej matki rozpoznaje i reaguje na obecność Jezusa-Boga, choć jest dopiero nieświadomym – według naszych kryteriów – płodem.

Również literatura dostarcza nam ciekawych intuicji odnośnie możliwości komunikacji Boga z człowiekiem w stanie nieświadomości. Książka *Rozdroża* Williama P. Yonga<sup>70</sup> opowiada historię człowieka pogrążonego

<sup>68</sup> Franciszek, Adhortacja apostolska *Gaudete et exultate* (2018), 55.

<sup>69</sup> Por. J. Harshaw, *God Beyond Words...*, s. 86.

<sup>70</sup> W.P. Young, *Rozdroża*, tłum. M. Gębicka-Frać, Warszawa 2012.

w śpiączce, stojącego na granicy śmierci, który w tym stanie doświadcza spotkania „ostatniej szansy” z Bogiem. Choć opowieść ta jest jedynie literacką fikcją, jej przesłanie jest zupełnie poprawne teologicznie: Bóg robi wszystko, aby dotrzeć do człowieka, w jakimkolwiek stanie się nie znajduje. Poza tym rzeczywistość – jak się zdaje – nie można zupełnie wykluczyć, że człowiek znajdujący się w śpiączce nie ma już szansy na nawrócenie. Gdyby Kościół był pewny tego, że w tym człowieku nic już nie może się wydarzyć, powinien dopuścić możliwość eutanazji, czego jednak nie robi<sup>71</sup>. Ponadto liczne doświadczenia osób, które przeżyły stan tzw. śmierci klinicznej, mogą być argumentem dla tezy, że Boga doświadczamy w najróżniejszy sposób i w różnych stanach naszej świadomości.

Objawienia się Boga, przybliżenie do osoby z upośledzeniem umysłowym – idąc znowu tropem myśli Jill Harshaw – nie jest zatem mniej możliwe niż do jakiegokolwiek człowieka, choć może się to dokonywać w zupełnie inny sposób<sup>72</sup>. Jak wiadomo, ludzie doświadczają Boga w różny sposób. Teologia duchowości dostarcza nam bogatego materiału do analizy tego zagadnienia. Ponadto doświadczenie Boga może dokonywać się w sposób niewidoczny dla innych i wcale nie musi być empirycznie dowiedzione<sup>73</sup>, podobnie jak nie musi być empirycznie dowiedziona jego wolna odpowiedź Bogu. Fakt, że czegoś nie obserwujemy, nie znaczy, że to nie istnieje<sup>74</sup>. Czy wiara nie na tym właśnie polega, że wierzymy w to, czego (jeszcze) nie widzimy? Czy próbujemy szukać empirycznych dowodów chociażby na transsubstancjację? Skoro tak wiele twierdzeń potrafimy przyjąć w wierze, czy nie jesteśmy w stanie uwierzyć również w to, że osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną są zdolne do relacji z Bogiem<sup>75</sup>?

Niektórzy myśliciele wskazują na analogiczną sytuację – odmawiania osobom głęboko niepełnosprawnym intelektualnie pewnych ludzkich zdolności i potrzeb – gdy twierdzi się, że nie są one w stanie zrozumieć pewnych kwestii czy przeżyć pewnych strat. Na przykład nie informuje się ich o śmierci kogoś bliskiego, ponieważ „i tak tego nie rozumieją”. Uznaje się również, że nie są one w stanie przypisać wartości swojemu życiu czy integralności cielesnej. Skąd jednak – pyta Eva Kittay – możemy

<sup>71</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* (1995), s. 64–68.

<sup>72</sup> J. Harshaw, *God Beyond Words...*, s. 117.

<sup>73</sup> Tamże, s. 146.

<sup>74</sup> Warto zauważyć, że również wtedy, gdy przyjmuje się stanowisko, że osoby z upośledzeniem umysłowym są potencjalnie rozumne i wolne, czyni się to bez empirycznych dowodów.

<sup>75</sup> Jak pisze Jean Vanier: „Kto udowodni, że osoba upośledzona nie jest w pełni istotą ludzką? Kto może udowodnić, że nie ma ona wartości w oczach Boga? Znajdujemy się wobec problemów podstawowych, ale żaden dowód nie jest tu możliwy” – J. Vanier, *Wspólnota. Wybór pism*, wybór: J. Krupska, M. Przeciszewski, tłum. M. Przeciszewski, Kraków 1985, s. 161–162.

mieć pewność, że rzeczywiście tak jest? Autorka ta twierdzi, że jest wręcz przeciwnie i jest przekonana, że w jej życiu wielokrotnie obserwowała osoby niepełnosprawne intelektualnie, które doświadczają i przeżywają to, co zdaniem innych było poza ich możliwościami psychicznymi czy umysłowymi<sup>76</sup>.

Doskonałym przykładem takiego chybionego myślenia o możliwościach osób z niepełnosprawnością jest przypadek Przemysław Chrzanowskiego, którego postać stała się inspiracją dla Macieja Pieprzycy, reżysera filmu pt. *Chce się żyć* z 2013 roku. Film ten ukazuje historię Mateusza, chłopca z dziecięcym porażeniem mózgowym, który jest całkowicie niezdolny do komunikacji językowej, a przez to zostaje uznany za osobę ograniczoną umysłowo. Chłopak jest jednak zupełnie sprawny intelektualnie i przez wiele lat próbuje skomunikować się z otoczeniem, co ostatecznie udaje się dzięki terapeutce z ośrodka, w którym przebywa. Kino światowe eksploruje podobne wątki chociażby w filmach *Moja lewa stopa* (reż. Jim Sheridan, 1989) czy *Motyl i skafander* (reż. Julian Schnabel, 2007).

Nie wydaje się zatem możliwe jednoznaczne określenie, na ile i w jaki sposób dany człowiek doświadcza życia psychicznego, czy jakie są możliwości intelektualne konkretnej osoby. Tym samym jeszcze większą ostrożność należy zachować w przypadku mówienia o życiu duchowym człowieka i jego osobistej relacji z Bogiem.

Ograniczenia ciała i umysłu osób z niepełnosprawnością intelektualną nie powinny spowodować, że odmawiamy im tego, co najbardziej ludzkie: poznania i wyboru lub odrzucenia Boga. Każdy dorosły, pełnosprawny człowiek podejmuje decyzje odnośnie własnego zbawienia, będąc jednocześnie w pewien sposób ograniczonym przez swoje poznanie, zmysły, możliwości, emocje. Nikt jednak nie zaprzecza, że człowiek ten dokonuje prawdziwego wyboru i jest za niego odpowiedzialny. Czemu więc w przypadku osób upośledzonych intelektualnie odmawiamy im możliwości podjęcia tej decyzji?

Święty Paweł pyta w swoim liście, czy jest coś, co może odłączyć nas od miłości Chrystusa (Rz 8,35)? Czy jest coś, co może spowodować, że człowiek przestaje kochać Chrystusa, a Chrystus człowieka? Zapytajmy w podobny sposób: czy jest coś, co uniemożliwia nam kochanie Chrystusa? Czy odmawiając upośledzonym możliwości miłowania Boga, nie odpowiadamy pozytywnie na to Pawłowe pytanie: tak, od miłości Chrystusa może oddzielić nas niepełnosprawność...

<sup>76</sup> E. Kittay, *Forever Small: The Strange Case of Ashley X*, „Hypatia” 26,3 (2011), s. 625.

## *Imago Dei*: Człowiek z głęboką niepełnosprawnością intelektualną jako *imago Dei*

Choćby to było bezużyteczne z punktu widzenia ekonomii, niemożliwe do odzyskania dla socjologii, poza wszelką komunikacją z punktu widzenia psychologii, człowiek Ten w imię Transcendencji, która go stworzyła na swój obraz i podobieństwo, ma zawsze aktualne i niezbywalne prawo do szacunku<sup>1</sup>.

Bowiem w każdym bracie, szczególnie w najmniejszym, słabym, bezbronny i potrzebującym, obecny jest obraz Boga. Rzeczywiście na końcu czasów, z odpadków tego kruchego człowieczeństwa Pan ulepi swoje ostatnie dzieło sztuki<sup>2</sup>.

Mówienie o obrazie Bożym w kontekście osób z niepełnosprawnością, szczególnie jeśli jest to głęboka niepełnosprawność intelektualna, jest zadaniem dość karkołomnym. Wydaje się bowiem, że większość nauczania Kościoła i tradycji teologicznej dotyczącej *imago Dei* rozumie go w sposób zupełnie nieprzystający do osób z upośledzeniem umysłowym. Chodzi przede wszystkim o wątki, które definiują obraz Boży jako szczególne zdolności umysłowe człowieka lub/oraz zdolność do panowania nad resztą stworzenia<sup>3</sup>.

Dlatego część teologów niepełnosprawności – po zidentyfikowaniu tradycji opresyjnych wobec osób niepełnosprawnych (nie tylko intelektualnie) związanych z zagadnieniem obrazu Bożego w człowieku – postuluje, aby antropologii teologicznej nie budować w oparciu o ideę obrazu Bożego, ale na przykład w oparciu o kategorię ciała Chrystusa<sup>4</sup>. Ta Pawłowa metafora podkreśla niezbędną i wyjątkowość każdego człon-

<sup>1</sup> A. Gesché, *Człowiek*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2005, s. 46.

<sup>2</sup> Franciszek, *Adhortacja apostołska Gaudete et exultate* (2018), 61.

<sup>3</sup> Por. J. Glyn, "Pied beauty": *The Theological Anthropology of Impairment and Disability in Recent Catholic Theology in the Light of Vatican II*, „Heythrop Journal” 57,5 (2016) [brak numerów stron], DOI: <https://doi.org/10.1111/heyj.12332>.

<sup>4</sup> J. Hull, *The Broken Body in a Broken World: A Contribution to a Christian Doctrine of Person from Disabled Point of View*, „Journal of Religion, Disability & Health” 7,4 (2004), s. 5–23.

ka ludzkiej wspólnoty (czy mówiąc precyzyjniej: Kościoła), a przez to – zdaniem niektórych – zdecydowanie lepiej nadaje się do tego, aby ukazać osoby z niepełnosprawnością jako ludzi, którym niczego nie brakuje w ich człowieczeństwie. Specyficzna kondycja osób niepełnosprawnych rozumiana jest w kontekście Chrystusowego ciała jako wyraz różnorodności występującej wśród członków tej wspólnoty. Z pewnością należy więc docenić znaczenie wspomnianej metafory i poświęcić jej więcej uwagi, niż miało to miejsce dotychczas w teologii. Rodzi się jednak pytanie, czy powinno to dźiać się za cenę rezygnacji z mówienia o człowieku jako obrazie Bożym? Ponadto – jak zostało zaznaczone wcześniej – najpierw musimy przypisać danej jednostce status bycia człowiekiem (uznać w nim obraz Boży), aby móc ją następnie widzieć jako członka Chrystusowego ciała. Wydaje się więc, iż nie sposób uniknąć pytania o istotę człowieczeństwa, czyli o obraz Boży egzystujący w każdej istocie ludzkiej nawet w antropologii budowanej wokół metafory ciała Chrystusa.

Inni teologowie – w obliczu tak dużej ilości interpretacji *imago Dei*, które są ich zdaniem szkodliwe dla osób niepełnosprawnych – poprzestają na stwierdzeniu, że obraz Boży jest niedefiniowalny oraz że skoro osoby niepełnosprawne są osobami ludzkimi, posiadają w sobie obraz Boży, który w żaden sposób nie jest dotknięty przez ich niepełnosprawność<sup>5</sup>.

Pod adresem powyższych strategii można wysunąć jednak poważne zastrzeżenia. Po pierwsze, wydaje się niemożliwe, aby antropologia teolo-

---

<sup>5</sup> B. Hedges-Goettl, *Thinking Theologically About Inclusion*, „Journal of Religion, Disability & Health” 6,4 (2002), s. 16. Barbara Hedges-Goettl pisze w następujący sposób: „If persons with disabilities are human, therefore, they are (as are we all) undeprivably and inescapably in God’s image”, a także twierdzi, że sam fakt bycia stworzonym oznacza, że jest się obrazem Bożym (s. 21). Dalej jednak nieco doprecyzowuje znaczenie *imago Dei* i opisuje obraz Boży jako możliwość wchodzenie w relacje (z innymi i z Bogiem) oraz posiadanie wyjątkowej relacji z Bogiem, jakiej nie posiadają inne stworzenia – zob. tamże, s. 21. Luźne rozumienie obrazu Bożego proponuje również Reynolds. Obraz Boży oznacza jednak dla niego specyficzną relację człowieka do Boga, do świata, do siebie nawzajem; człowiek jest specjalnym stworzeniem – ale co to dokładnie oznacza? Jak stwierdza Reynolds, Księga Rodzaju nigdy tego nie precyzuje – zob. T. Reynolds, *Vulnerable Communion: A Theology of Disability and Hospitality*, Grand Rapids 2008, s. 177. Jill Harshaw, przedstawiając swoje stanowisko w kwestii *imago Dei*, cytuje zdanie Stephena Webba: „Umysł pyta, więc kim jesteśmy? Podczas gdy serce odpowiada, kimkolwiek jesteśmy, jesteśmy jak Bóg” (ang. „The mind asks, so what are we? While the heart responds, whatever we are, we are like God”) i uchyla się od jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, co konstituuje w człowieku obraz Boży – zob. J. Harshaw, *Autism and Love – A Response to “Autism and Love, Learning What Love Looks Like” by Professor John Swinton*, „Practical Theology” 5,3 (2012), s. 280.

giczna była w stanie i powinna pozbyć się idei obrazu Bożego w człowieku. *Imago Dei* jest biblijną ideą rozwijaną w tradycji Kościoła i choć przez stulecia zdążyła obrosnąć interpretacjami, które są być może dalekie od jądra wiary chrześcijańskiej, a bliższe filozoficznym ustaleniom odnośnie natury ludzkiej, nie sposób jej tak po prostu usunąć. Rozsądniejszym wydaje się jej właściwa interpretacja, zamiast prostego pozbycia się jej, gdyż – jak postaram się wykazać – idea ta nie musi być opresyjna wobec osób z niepełnosprawnością, czy jakiegokolwiek człowieka, a jej porzucenie wydaje się równoznaczne z porzuceniem chyba najważniejszej tradycji biblijnej o człowieku, która – moim zdaniem – powinna stanowić absolutną bazę dla każdej antropologii teologicznej.

Po drugie, warto docenić fakt podkreślany przez niektórych teologów, że idea *imago Dei* nie może być jednoznacznie określona i do końca zdefiniowana. Skoro Bóg jest tajemnicą, nie inaczej musi być z człowiekiem, który jest Jego/Jej obrazem<sup>6</sup>. Bóg nie jest jednak tylko tajemniczy – Bóg jest nie tylko Kimś nieosiągalnym ludzkim rozumem i doświadczeniem, Kimś zupełnie innym od świata. Bóg jest także Kimś, kto daje się poznać (objawia się) i o Kim możemy powiedzieć coś w sposób pozytywny. A zatem również o Jego/Jej obrazie – czyli o człowieku – możemy coś powiedzieć, zaś każdy człowiek jako *imago Dei*, mówi nam coś o Bogu. Ponadto – na co została zwrócona uwaga już wcześniej – jeśli nie określimy, co oznacza obraz Boży w człowieku, paradoksalnie narażamy się na sytuację, w której możemy doprowadzić do czyjegoś wykluczenia. Jeśli bowiem nie wiemy, na jakiej podstawie moglibyśmy przypisać komuś istnienie w nim obrazu Bożego oraz nie wiemy, czym obraz Boży jest, możemy z łatwością zaprzeczyć, że ów obraz w ogóle w nim egzystuje. Warto zatem zawalczyć o większe doprecyzowanie idei obrazu Bożego w człowieku.

Celem niniejszego rozdziału będzie zatem ukazanie takiego rozumienia *imago Dei*, które nie jest opresyjne dla osób z niepełnosprawnością, jak również dla żadnej innej osoby ludzkiej. W rozdziale tym postaram się zatem dołożyć cegiełkę do budowy antropologii inkluzywnej, która obejmuje wszystkich i nie dyskryminuje żadnej istoty ludzkiej.

Zachowując przyjętą metodę i aby zrealizować powyższy cel, prześledzona zostanie historia rozumienia *imago Dei* w tradycji teologicznej oraz nauczaniu Kościoła. Celem tego historycznego odtworzenia będzie zachowanie tych wątków, które wydają się we właściwy sposób ukazywać tę biblijną ideę, i odrzucenie lub raczej zreinterpretowanie tych, które ją zaciemniają, dając opresyjny efekt wobec osób z niepełnosprawnością

<sup>6</sup> Por. J. Swinton, *Who is the God We Worship? Theologies of Disability; Challenges and New Possibilities*, „International Journal of Practical Theology” 14,2 (2011), s. 303; A. Inman, *Profound Disability and the Theology of the Human Person*, „The Pastoral Review” 7,3 (2011), s. 53.



lub kogokolwiek innego. Szerokie potraktowanie tradycji teologicznej na temat obrazu Bożego wynika z faktu, że choć nauczanie Kościoła, a przede wszystkim sama Biblia, określa człowieka mianem *imago Dei* najczęściej nie doprecyzowuje znaczenia tej kategorii. A zatem doprecyzowania idei obrazu Bożego musimy poszukiwać w tradycji teologicznej, która okazuje się być niezwykle bogata i różnorodna, co z jednej strony stanowi pewien problem, gdyż nie da się jej w łatwy sposób uzgodnić, z drugiej zaś otwiera szerokie możliwości interpretacji. W niniejszym rozdziale odniosę się również do prób interpretacji zagadnienia obrazu Bożego w teologii niepełnosprawności i poddam je krytycznej ocenie.

Niepełnosprawność będzie zatem soczewką, przez którą spojrzymy na zagadnienie obrazu Bożego i która pomoże nam zdekonstruować fałszywe rozumienie tej idei. Jeśli bowiem – jak naucza Kościół katolicki – wierzymy, że osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną są w pełni osobami ludzkimi, każde definitywne stwierdzenie dotyczące natury ludzkiej, które nie przystaje do ich możliwości czy sytuacji (np. o człowieku jako użytkowniku języka), powinno być przez nas odrzucone lub solidnie zreinterpretowane.

Ponadto na końcu niniejszego rozdziału zostanie postawione pytanie o to, czy osoby z niepełnosprawnością intelektualną odbijają w sobie obraz Boży w jakiś szczególny sposób. A zatem, czy oprócz wspólnego wszystkim ludziom pierwiastka określanego jako *imago Dei*, posiadają jeszcze „coś wyjątkowego”, co pomaga innym zrozumieć kim jest Bóg, którego obraz w nich się odbija. Mówiąc precyzyjniej, celem będzie wskazanie tych cech osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną, które są w nich szczególnie jaskrawo widoczne (choć obecne również w innych istotach ludzkich) i dzięki temu stają się ich unikatowym rysem *imago Dei*.

A zatem *imago Dei* będzie oznaczać po pierwsze to, co w człowieku najistotniejsze i wspólne wszystkim ludziom, a co odróżnia ich radykalnie od reszty materialnego świata. Po drugie, obraz Boży rozumiany będzie także jako to, co będąc charakterystycznym dla jakiegoś konkretnego człowieka (lub grupy ludzi) odsłania Bożą tajemnicę w sposób szczególnie wyrazisty. Owe charakterystyczne cechy mogą jednak być obecne również w innych widzialnych stworzeniach (nie tylko w osobach ludzkich). W przypadku innych stworzeń, cechy te, które są pewnym („naturalnym”) objawieniem Boga, nazywamy w teologii najczęściej „śladowi Boga” (łac. *vestigia Dei*, *vestigia trinitatis*)<sup>7</sup>, gdyż termin „obraz Boży” rezerwujemy zwykle tylko do człowieka, co ma podkreślić wyjątkowość istot ludzkich na tle reszty widzialnego stworzenia.

<sup>7</sup> Por. J. Szczurek, *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej Jedynym*, Kraków 2003, s. 118.

### 5.1. Znaczenie *imago Dei* dla antropologii teologicznej

Jak zostało zasygnalizowane we wstępie do niniejszego rozdziału, antropologia teologiczna nie powinna rezygnować z *imago Dei* jako podstawowej kategorii odnoszonej do człowieka przez pryzmat wiary chrześcijańskiej. Przeciwnie, powinna być ona absolutną bazą dla antropologii teologicznej. Pierwszym argumentem jest fakt, że jest to idea na wskroś biblijna i z racji tego domaga się szczególnej uwagi. Drugim zaś nauczanie Soboru Watykańskiego II, bo choć przez długie stulecia kategorii obrazu Bożego nie nadawano w tradycji teologicznej większego znaczenia<sup>8</sup>, ostatni sobór powszechny w Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele *Gaudium et spes* umieścił ideę obrazu i podobieństwa Bożego w centrum antropologii (GS 12), tym samym na nowo kierując uwagę w stronę tej biblijnej nauki<sup>9</sup>.

Od strony argumentacji ściśle teologicznej należy stwierdzić, że idea *imago Dei* jest niezwykle znacząca, ponieważ refleksję nad człowiekiem rozpoczyna „od góry” – wychodząc od jego podobieństwa do Boga. Czyni zatem coś przeciwnego do wielu filozoficznych refleksji nad człowiekiem, które widzą go w perspektywie jego pochodzenia „z ziemi”, podobieństwa do świata, z którego wprowadzić się wyróżnia, jest jednak przede wszystkim jego częścią. Chodzi tu chociażby o słynną definicję Arystotelesa, który opisuje człowieka jako zwierzę społeczne (gr. *zoon politikon*)<sup>10</sup>. Jednak każda próba opisu człowieka w taki sposób właściwie go deprymuje i to z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że człowiek porównywany jest do czegoś „niższego”, mniej wartościowego, przynajmniej z perspektywy wiary katolickiej. Po drugie, takie wyróżnianie człowieka na tle reszty stworzenia, przede wszystkim zwierząt, ustanawia pomiędzy nimi granicę dość umowną. Biorąc za przykład przywołaną przed chwilą definicję Arystotelesa, można przecież powiedzieć, że również zwierzęta – przynajmniej niektóre – są istotami spo-

<sup>8</sup> L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, tłum. A. Baron, Kraków 1997, s. 55. Ladaria stwierdza, że idea obrazu Bożego w tradycji nie odgrywała większej roli, a łączono ją najczęściej po prostu z posiadaniem przez człowieka duszy.

<sup>9</sup> Tamże. Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Komunia i służba. Osoba ludzka stworzona na obraz Boży* (2004), 4.

<sup>10</sup> Arystoteles rozwija pojęcie człowieka jako zwierzęcia społecznego lub inaczey politycznego w swoim dziele *Polityka*. Twierdzi w nim na przykład: „Kto zaś nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym, bynajmniej nie jest członem państwa, a zatem jest albo zwierzęciem, albo bogiem” – Arystoteles, *Polityka*, tłum., wstęp, komentarz L. Piotrowicz, Warszawa 2004, I.12.

łecznymi, choć w mniejszym stopniu niż ludzie<sup>11</sup>. Wydaje się zaś, że intencją autora natchnionego, który wyłącznie człowieka nazywa Bożym obrazem<sup>12</sup>, jest wskazanie niezacieralnej granicy pomiędzy człowiekiem, a resztą niewidzialnego stworzenia. *Imago Dei* powinno być zatem rozumiane jako „istota człowieczeństwa”, to, co najistotniejsze w człowieku, a więc równocześnie to, co radykalnie odróżnia go od innych. Nie ma zatem bardziej wzniosłego określenia człowieka niż obraz Boży. Człowiek jest kimś podobnym do Boga i to jest jego podstawowy wyróżnik na tle innych stworzeń. Oczywiście należy podkreślić, że nie tylko człowiek nosi w sobie podobieństwo do swojego Stwórcy. Ślady Boga widoczne są w całym dziele stworzenia. Jednak choć Biblia naucza, że „z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę” (Mdr 13,5), miano obrazu i podobieństwa Bożego przyznaje jedynie człowiekowi<sup>13</sup>. Człowiek jest więc wyjątkowo mocno związany z Bogiem, jest kimś Jemu/Jej podobnym w inny sposób niż reszta stworzenia. Tym samym idea *imago Dei* streszcza podstawowe twierdzenia wiary katolickiej na temat człowieka.

## 5.2. Problemy interpretacyjne *imago Dei*

Zanim przejdę do omówienia poszczególnych interpretacji obrazu Bożego w człowieku obecnych w tradycji teologicznej, warto zwrócić uwagę na pewne kwestie związane z metodą interpretacji tej kategorii. Idea obrazu Bożego w człowieku może działać w teologii w dwojaki sposób. Pierwsze podejście polega na tym, iż posiadając wiedzę o tym, kim jest Bóg, możemy rzutować te stwierdzenia na człowieka. Taką metodę, którą można by nazwać teologiczną (lub odgórną) stosował Grzegorz z Nyssy. Pytał on najpierw, kim jest Bóg, aby później odnaleźć te cechy w człowieku. Drugie podejście, które można by nazwać metodą antropologiczną (lub oddolną) stosował Augustyn. Chciał on dojść do Boga od człowieka – odnaleźć

<sup>11</sup> Por. T. Damian, *The Divine Trinity as Paradigm for Ideal Human Relationships: An Orthodox Perspective*, „International Journal of Orthodox Theology” 2,2 (2011), s. 63. Nawet sam Arystoteles sugeruje pewną umowność granicy między człowiekiem a resztą zwierząt, który wyróżnia się na ich tle tym, że jest istotą **bardziej** społeczną/polityczną: „Że człowiek jest istotą stworzoną do życia w państwie **więcej** niż pszczoła lub jakiegokolwiek zwierzę żyjące w stadzie, to jasną jest rzeczą” [podkr. – A.M.] – Arystoteles, *Polityka*..., I.10.

<sup>12</sup> Por. M. Basiuk, *Człowiek – obraz Boga. Rdz 1,26-27 w kontekście Starego i Nowego Testamentu*, w: *Genesis 1-3. Tekst, interpretacje, przemyślenia*, red. Z. Pawłowski, Toruń 2009, s. 52.

<sup>13</sup> Por. KKK 41.

w duszy stworzonej obraz Boga, a więc dzięki poznaniu człowieka, dowiedzieć się kim jest Bóg<sup>14</sup>. Trzeba stwierdzić, że obie powyższe metody są wobec siebie komplementarne i obie z nich zostaną zastosowane w niniejszym tekście. Wynika to z przekonania, że tajemnica Boga i tajemnica człowieka mogą się wzajemnie wyjaśniać, które swoje najgłębsze uzasadnienie znajduje już u samych podstaw twierdzenia o istnieniu obrazu Bożego w człowieku: obraz Boży rozumiany powinien być bowiem jako najgłębsza zgoda, harmonia istniejąca między Bogiem a człowiekiem<sup>15</sup>.

Po podkreśleniu bliskości Boga i człowieka, należy utemperować jednak to nieco zbyt ostre stwierdzenie. Nie zaprzeczając temu, że pomiędzy Bogiem a człowiekiem zachodzi pewna zgodność, trzeba podkreślić, że jest to zgodność na zasadzie dalekiego podobieństwa, a nie identyczności. Aby wytłumaczyć precyzyjniej to stwierdzenie, warto odwołać się do klasycznej nauki o analogii. Analogia chce ukazać równocześnie podobieństwo i różnicę, a jej istota określona została przez Sobór Laterański IV (1215) w następujący sposób: „pomiędzy Stwórcą a stworzeniem nie można dopatrzyć się tak wielkiego podobieństwa, żeby nie trzeba było widzieć większej pomiędzy nimi różnicy”<sup>16</sup>. A zatem, mówiąc o obrazie Bożym w człowieku, musimy zachować w pamięci napięcie pomiędzy tym, co łączy człowieka i Boga, oraz tym, co ich oddziela.

Takie rozumienie obrazu Bożego w człowieku potwierdza egzegeza biblijna. Jak pisze Stanisław Wronka „Stworzenie człowieka «na obraz Boży» oznacza więc, że człowiek wskazuje na Stwórcę jako swój prawzór, od którego zależy, że wykazuje pewne podobieństwo z Nim i uczestniczy w pewnym stopniu w Jego rzeczywistości, ale bez całkowitego upodobnienia, a tym bardziej bez zrównania”<sup>17</sup>.

Pytanie o to, co stanowi obraz Boży w człowieku z perspektywy chrześcijańskiej generuje jeszcze inne problemy. Dylematy te nie są znane judaizmowi i Staremu Testamentowi, a jedynie chrześcijaństwu z jego ideą jednego, lecz trójosobowego Boga. Można bowiem pytać, czy człowiek jest obrazem całej Trójcy, czy raczej pojedynczej Osoby Boskiej? A jeśli miałby być obrazem Osoby Boskiej, to czy można mówić, że jest on obrazem tylko jednej z nich, szczególnie jednej z nich, czy może każdej z nich

<sup>14</sup> W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. I. Brzeska, Kraków 2007, s. 110–111.

<sup>15</sup> Tamże, s. 110.

<sup>16</sup> *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 2, ukł. i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 228–229. W oryginale: „inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda”.

<sup>17</sup> S. Wronka, *Chrystus najpełniejszym obrazem Boga*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2 (2006), s. 86. Wronka dokonuje dokładnej egzegezy terminów „obraz” i „podobieństwo” i na tej podstawie wyciąga powyższy wniosek – zob. tamże.

odbijając w sobie ich unikalne cechy, a także czy każdy człowiek jest (w równym stopniu) obrazem tej samej Osoby Boskiej<sup>18</sup>? Jeszcze inną propozycją może być stwierdzenie, że człowiek jest obrazem tego, co w Trójcy wspólne, a zatem odzwierciedla w sobie poszczególne cechy natury Boskiej, np. dobroć Boga, mądrość, piękno, wolność etc. Nowy Testament kieruje nas zdecydowanie w stronę interpretacji chrystologicznej – *imago Dei* w Nowym Testamencie odnoszone jest do Chrystusa (2 Kor 4,4; Kol 1,15)<sup>19</sup>. A zatem można stwierdzić, że człowiek stworzony jest na obraz Chrystusa. Zdecydowanie taką perspektywę interpretacyjną zamierzam podjąć w niniejszym tekście. Jednak taka chrystologiczna interpretacja nie cieszyła się w tradycji szczególnym zainteresowaniem, a właściwie od czasów Ojców greckich zanikła na długi czas<sup>20</sup>. Jak zostanie to pokazane w dalszej części niniejszego rozdziału, dominowały raczej inne ujęcia.

Jednak nawet jeśli przyjąlibyśmy, iż człowiek jest obrazem Chrystusa, przed nami zaczynają piętrzyć się kolejne problemy. Można bowiem pytać, czy człowiek jest obrazem wcielonego Słowa, czy Słowa przed wcieleniem. Od odpowiedzi na to pytanie zależeć będzie na przykład nasze podejście do kwestii rezydowania obrazu Bożego w ludzkim ciele: jeśli wcielony Syn jest pierwowzorem człowieka, również ciało będzie uczestniczyć w godności obrazu Bożego, jeśli jednak twierdzimy, że Bóg jest duchem (natura boska jest duchowa, zaś to, co cielesne istnieje w Chrystusie po stronie natury ludzkiej), dlatego obraz Boży może dotyczyć tylko sfery duchowej, ciało będzie jakby wykluczone z uczestnictwa w *imago Dei* lub przynajmniej cielesność nie będzie odgrywać tu większej roli.

Tym samym dotknięte zostało tu jeszcze inne ważne zagadnienie – czy obraz Boży dotyczy jedynie ludzkiej duszy (wymiaru duchowego) czy również ciała? W tradycji – jak zostanie to dalej ukazane – udzielano na to

<sup>18</sup> Ponadto niektórzy autorzy twierdzą, że osoba ludzka posiada swój pierwowzór w Osobie Boskiej – zob. S. Chursanov, „*That They May Be One, As We Are*”. *The Significance of the Cappadocian Fathers’ Trinitarian Comprehension of Divine Persons for the Theological Understanding of the Constitutive Features of Human Persons*, „*International Journal of Orthodox Theology*” 2,2 (2011), s. 35–36. Można by zatem pytać: czy również ludzka natura posiada swój pierwowzór w naturze Boskiej?

<sup>19</sup> A. Scola, G. Marengo, J. Prades López, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, tłum. L. Balter, Poznań 2005, s. 151, 157; L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej...*, s. 51.

<sup>20</sup> Tamże, s. 55. Takie myślenie – o obrazie Bożym w człowieku jako o byciu na obraz Syna (bycie „obrazem Obrazu”) – było i nadal jest bardziej żywe w myśli wschodniej niż zachodniej – por. N. Stan, *Human Person as a Being Created in the Image of God and as the Image of the Son: The Orthodox Christian Perspective*, „*International Journal of Orthodox Theology*” 2,3 (2011), s. 120–143.

pytanie różnych odpowiedzi. Jednak bez względu na to, czy stwierdzimy, iż człowiek jest obrazem wcielonego Słowa, czy jest obrazem całej Trójcy, czy odbija w sobie jakieś własności natury Boskiej, należy uznać, że obraz Boży dotyczy całego człowieka<sup>21</sup>. Teza ta oparta jest na przekonaniu o fundamentalnej jedności ludzkiego bytu, nie zaś na twierdzeniach dotyczących Bożej natury. Nie można oddzielać duszy i ciała w człowieku, gdyż takie oddzielenie zawsze powoduje jego śmierć – w każdym tego słowa znaczeniu<sup>22</sup>.

Na marginesie warto nadmienić, że współczesne nauki szczegółowe ukazują, że racjonalność i wolność (tradycyjnie utożsamiane z obrazem Bożym w człowieku) są zakorzenione w określonych strukturach biologicznych (racjonalność i wolność posiada swój materialny, neurologiczny substrat). Przyjęcie takiego stanowiska – jak podkreśla Robert Woźniak – nie jest równoznaczne z przyjęciem wizji monistycznej (czysto materialistycznej) człowieka (czy całej rzeczywistości), gdyż „Choć *imago* pozostaje zakorzeniony w materialnej strukturze ludzkiego bytu, stanowi zawsze coś więcej niżli tylko ona”<sup>23</sup>. Oczywiście rodzi się pytanie, czy owa empirycznie weryfikowalna wolność ludzka jest tą wolnością (i racjonalność czy rozumność), o którą nam chodzi – wolnością w wyborze Boga. Jednak samo stwierdzenie, iż obraz Boży dotyczy całego człowieka, również w jego biologicznej strukturze, wydaje się absolutnie słuszne.

Z zagadnieniem obrazu Chrystusa w człowieku łączy się również pytanie innego typu. Czy człowiek jest obrazem Syna, albo szerzej Trójcy, w immanencji czy w ekonomii? Nie chcąc doprowadzić do sztucznego rozdzielania ekonomii i immanencji, a także mając na uwadze, że nie ma dwóch Trójc, ale jedna Trójca, należy jednak zadać to pytanie z pewnego ważnego powodu. W tradycji często można spotkać stwierdzenia, że obrazem Bożym w człowieku jest jego wolność. Trzeba by jednak stwierdzić, że chodzi tu o wolność (rozumianą jako możliwość wyboru, którą można nazwać „wolność do”) w kontekście ekonomii – o wolność, która w Bogu urzeczywistniła się wraz z aktem stworzenia. Bóg jest odwiecznie wolny wobec stwarzania – czyni to, bo tak chce, a nie dlatego, że jest to konieczne. W przeciwieństwie do tak rozumianej wolności, istnienie Boga w immanencji jest naznaczone koniecznością: Bóg nie może nie istnieć, a zatem poszczególne Osoby Boskie są ze sobą w relacji w sposób koniecz-

<sup>21</sup> Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae* o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania – odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia (1987), 5: „całe jego [człowieka – A.M.] jestestwo nosi w sobie obraz Stwórcy”.

<sup>22</sup> Por. A. Berinyuu, *Healing and Disability*, „International Journal of Practical Theology” 8 (2004), s. 204.

<sup>23</sup> R. Woźniak, *Materialno-biologiczny wymiar obrazu Bożego w człowieku*, „Scientia et Fides” 2,2 (2014), s. 281.



ny. Oczywiście stwierdzenie, że Bóg cokolwiek „musi” brzmi paradoksalnie, niemniej jednak jeszcze bardziej paradoksalnie (i przerażająco!) brzmi stwierdzenie, że Bóg mógłby się unicestwić, albo że Ojciec mógłby nie rodzić Syna. Nie chodzi więc o to, że Bóg poddany jest jakiemuś zewnętrznemu przymusowi (Bóg cieszy się absolutną „wolnością od”), nie jest niczym ograniczany, chodzi raczej o to, że sam z siebie nie może nie istnieć czy że nie może nie miłować Siebie. Wydaje się więc, że klasyczne rozumienie Boga jako bytu koniecznego powinno zostać bezwzględnie zachowane.

W tradycji teologicznej z zagadnieniem *imago Dei* łączy się również pytanie, czy występujące w biblijnym tekście terminy „obraz i podobieństwo” należy traktować łącznie – jako synonimy, czy rozdzielnie, przypisując im inne znaczenie? Rozróżnienie pomiędzy tymi dwoma pojęciami wprowadził Ireneusz z Lyonu<sup>24</sup>, który obraz rozumiał jako coś neutralnego/niezmiennego, zaś podobieństwo jako coś, co może być zatarte (i faktycznie zostało zatarte w wyniku grzechu), ale również odzyskane – dzięki zbawieniu ofiarowanemu przez Chrystusa – a nawet rozwijane w procesie upodobniania się do Boga. Choć niniejszy tekst nie będzie trzymać się literalnie tego rozróżniania, ponieważ nie ma ono uzasadnienia egzegetycznego<sup>25</sup>, w ramach terminu *imago Dei* zostaną zachowane te dwa aspekty, a obraz Boży będzie rozumiany zarówno jako upodabnianie się do Boga, dobrowolne dążenie człowieka do bycia jak Bóg (Ireneuszowe „podobieństwo”; aspekt dynamiczny) oraz jako nieodwołalne bycie kimś posiadającym szczególną godność i możliwości (Ireneuszowy „obraz”; aspekt statyczny). Zostanie zatem zachowane rozróżnienie pomiędzy „byciem człowiekiem”, a „stawaniem się człowiekiem”. Możliwość coraz większego upodabniania się do Boga poświadcza św. Paweł w Drugim Liście do Koryntian 3,18: „My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadło; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu”.

<sup>24</sup> Ojcowie i teologowie wschodni za Ireneuszem, wyraźnie przyjmują to rozróżnienie (m.in. Jan Damasceński, Grzegorz Palamas) – zob. P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1964, s. 94–95.

<sup>25</sup> Zob. O. Bayer, *Being in the Image of God*, „Lutheran Quarterly” 27 (2013), s. 79. Jak wskazuje Maciej Basiuk, użyty w opisie stworzenia termin „obraz” używany jest najczęściej na określenie posagu, obrazu czy jakiejś podobizny, czyli czegoś materialnego. Z kolei „podobieństwo” ma znacznie bardziej abstrakcyjne – oznacza coś podobnego do czegoś innego. Ponadto w tekście oryginalnym oba określenia nie są połączone żadnym spójnikiem, co – zdaniem Basiuka – oznacza, że „drugi wyraz ma za zadanie ograniczenie pola semantycznego pierwszego wyrażenia” – M. Basiuk, *Człowiek – obraz Boga...*, s. 52.

### 5.3. Interpretacja *imago Dei* w tradycji teologicznej

Przejdźmy teraz do ukazania tego, jak idea obrazu Bożego rozumiana była w tradycji teologicznej, aby móc później odnieść owe tradycje do sytuacji osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną. Niektórzy badacze, chcąc usystematyzować całość tradycji teologicznej dotyczącej obrazu Bożego w człowieku, dzielą wszystkie interpretacje na dwa rodzaje: 1) koncepcje substancjalne – głoszące, że człowiek posiada pewne własności w sposób podobny do Boga (zasadniczo chodzi o własności duchowe) oraz 2) koncepcje relacyjne – utrzymujące, że podobieństwo do Boga wyraża się w społecznym ukierunkowaniu człowieka<sup>26</sup> – nachyleniu w stronę drugiego<sup>27</sup>. Trzeba jednak stwierdzić, że nie wszystkie koncepcje można łatwo zaszeregować do jednej tylko kategorii. Warto również zwrócić uwagę, że w ramach poszczególnych kategorii dochodzi do dalszych podziałów, co zostanie za chwilę ukazane na konkretnych przykładach.

Wzorem pierwszej tendencji mógłby być Augustyn i jego psychologiczna koncepcja Trójcy. Augustyn widział obraz Trójcy w trzech duchowych aktach człowieka: w intelekcie, pamięci i woli. Tym samym twierdził, że jeden człowiek (czy mówiąc precyzyjnie – ludzka dusza) nosi w sobie obraz całej Trójcy – jego duchowe akty oddają jedność i troistość Trójcy Świętej<sup>28</sup>. *Doctor gratiae* sprzeciwiał się – rozpowszechnionemu w tradycji i kierującemu się w stronę interpretacji relacyjnej – twierdzeniu, że człowiek jest obrazem (tylko) Logosu. Warto jednak podkreślić, że jego przekonania podyktowane były kontekstem historycznym. W czasach kontrowersji ariańskiej, gdy toczyła się walka o zachowanie absolutnej równości pomiędzy Osobami Trójcy Świętej, chrystologiczna interpretacja obrazu Bożego w człowieku mogła być odczytana jako wyraz subordynacjonizmu<sup>29</sup>.

Omawiając zagadnienie *imago Dei* u Augustyna, warto nadmienić, iż niektórzy autorzy – opierając się na najnowszych badaniach nad Augu-

<sup>26</sup> M. Haslam, *A Constructive Theology of Intellectual Disability. Human Being as Mutuality and Response*, New York 2012, s. 93 (powołuje się na rozróżnienie Paula Ramsey'a). Por. K. Wencel, *Traktat o człowieku*, w: *Dogmatyka*, t. 5, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 75.

<sup>27</sup> Nieco bardziej rozbudowany podział tendencji w interpretacji *imago Dei* proponuje Cortez (M. Cortez, *Theological Anthropology: A Guide for the Perplexed*, London-New York 2010, s. 19–29). Wyróżnia on tendencje: 1) strukturalne – pewne zdolności przynależne tylko człowiekowi (przede wszystkim racjonalność i wolność); 2) funkcjonalne – pytają nie o to kim jest, ale co robi człowiek (panowanie nad naturą); 3) relacyjne; 4) wieloaspektowe – łączące różne ujęcia. Zob. też R. Woźniak, *Materiałno-biologiczny wymiar obrazu Bożego...*, s. 274–276.

<sup>28</sup> K. Wencel, *Traktat o człowieku...*, s. 75; A. Berinyuu, *Healing and Disability...*, s. 203.

<sup>29</sup> L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej...*, s. 54.

stynem – wskazują, że rozumiał on „boskość” jako konstytuowaną przez miłość/relację. A zatem można stwierdzić, że według Augustyna to relacyjność jest obrazem Boga oraz że bycie *imago Dei* to kwestia bycia w relacji do Boga<sup>30</sup>. Wydaje się jednak, że zasadniczym poglądem na temat *imago Dei* u Augustyna jest twierdzenie, że obraz ten rezyduje w trzech zdolnościach duchowych człowieka. Ponadto Augustyn, poszukując analogii Trójcy w stworzeniu, a więc poszukując obrazu Boga jako miłości, uważa, że nie może nią być – w sensie ścisłym – miłość pomiędzy poszczególnymi osobami (np. między małżonkami, gdyż to prowadziłyby do tryteizmu)<sup>31</sup>, ale jedynie miłość do samego siebie. W swoim rozumowaniu odnosi się więc do immanentnego życia poszczególnej duszy ludzkiej, która jest obrazem (całej) Trójcy. A zatem analogię Trójcy dostrzega nie w relacjach pomiędzy osobami ludzkimi, ale w trynitarnych strukturach w jednej osobie. Nawet gdy mówi o trynitarniej strukturze miłości (kochający, kochany, miłość) ogranicza się do rzeczywistości miłości w jednej osobie (do miłości samego siebie) – jedna osoba ludzka miłuje samą siebie i przez to jest obrazem Trójcy miłujących się Osób<sup>32</sup>. Wydaje się więc, że chociaż u Augustyna widać pewneciążenie w kierunku relacyjnego rozumienia obrazu Bożego, należałoby go jednak kwalifikować do tendencji substancjalnej<sup>33</sup>.

Również duża część tradycji – szczególnie zachodniej – łącząca obraz Boży w człowieku z rozumem i wolą, wpisuje się w ramy pierwszej tendencji. Sztandarowym przykładem jest tutaj Tomasz z Akwinu, który twierdził, że możemy naśladować Boga dzięki naszym racjonalnym zdolnościom<sup>34</sup>. Tomasz podkreślał, że choć wszystkie stworzenia noszą podobieństwo do Boga, tylko intelektualne stworzenia we właściwy sposób są obrazem Boga z powodu ich zdolności do posiadania wiedzy i rozumienia<sup>35</sup>. W związku zaś z faktem, że aniołowie są istotami, które dysponują wyższym intelektem niż ludzie, uważał, że aniołowie są doskonalszym

<sup>30</sup> M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability: A Theology for Embracing Difference*, New York 2013, s. 66–68.

<sup>31</sup> Zob. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Poznań 1962, księga XII, s. 330–335.

<sup>32</sup> G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 2009, s. 86; por. E. Piotrowski, *Traktat o Trójcy Świętej*, w: *Dogmatyka*, t. 4, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 142–143.

<sup>33</sup> Moje poglądy opierają się jednak na pracach innych autorów, a nie na tekstach źródłowych, być może wymagają więc zrewidowania.

<sup>34</sup> H. Reinders, *Receiving the Gift of Friendship: Profound Disability, Theological Anthropology, and Ethics*, Grand Rapids 2008, s. 228. Również Atanazy dostrzegał obraz Boży w człowieku w jego racjonalności. Zob. A. Berinyuu, *Healing and Disability...*, s. 203.

<sup>35</sup> M. Haslam, *A Constructive Theology of Intellectual Disability...*, s. 96.

obrazem Boga niż osoby ludzkie<sup>36</sup>. W ujęciu Tomaszowym, człowiek byłby zatem obrazem racjonalności natury Boskiej. Warto jednak podkreślić, iż Akwinata przywiązuje tak dużą wagę do intelektualnej natury człowieka, ponieważ dzięki niej człowiek może naśladować Stwórcę w tym, co najważniejsze: w poznaniu i miłowaniu. Dlatego, zdaniem Tomasza, obraz Boży to przede wszystkim naturalne dążenie człowieka do poznania i miłowania Boga, a zatem *imago Dei* w człowieku związany jest ze zdolnością do wejścia w relację<sup>37</sup>. Tym samym wydaje się, że Tomasz z Akwinu w punkcie dojścia sytuuje się raczej w ramach tendencji relacyjnej, choć jego punkt wyjścia jest zdecydowanie substancjalny.

W tendencji substancjalnego interpretowania obrazu Bożego w człowieku doskonale wpisuje się również Ireneusz, którego teorię rozwijał później Tomasz z Akwinu. Twierdzi on, że obraz Boży w człowieku egzystuje w jego zdolnościach umysłowych i językowych. Jednakże przeciw gnostykom Ireneusz uważał, że cielesna natura człowieka (rozumiał ją jako złożoną z duszy i ciała) nosi w sobie obraz Boga<sup>38</sup>. Twierdzenie o rezydowaniu *imago Dei* w ciele ludzkim wynikało u Ireneusza (podobnie zresztą jak u Tertuliana) z przekonania, iż modelem dla Boga przy stwarzaniu człowieka był Syn mający się wcielić. Dlatego obraz Boży umiejscowiony jest w ciele, a nawet – można powiedzieć, że zdaniem Ireneusza – głównie ciało, a nie dusza stanowi o człowieku. Takie myślenie skoncentrowane na ciele zanika jednak w kolejnych wiekach<sup>39</sup>. A zatem – w przeciwieństwie do Tomasza – Ireneusz uważał, że aniołowie nie noszą w sobie obrazu Bożego. *Imago Dei* jest jedynie człowiek, który został stworzony z prochu ziemi (posiada ciało), tak jak Chrystus<sup>40</sup>.

W opozycji do Ireneusza przedstawiciele szkoły aleksandryjskiej utrzymywali, że tylko ludzka dusza została stworzona na obraz Boży. Ciało, które powstało z prochu ziemi, nie uczestniczy w godności obrazu. Gdyby bowiem ciało było obrazem Bożym, oznaczałoby to, że Bóg jest cielesny. Takie rozumowanie aleksandryjczyków wynikało zaś z faktu, że odnosili oni *imago Dei* do odwiecznego Logosu, a nie do wcielonego

<sup>36</sup> Tamże, s. 98.

<sup>37</sup> L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej...*, s. 54; M. Romero, *Aquinas on the "corporis infirmitas": Broken Flesh and the Grammar of Grace*, w: *Disability in the Christian Tradition. A Reader*, red. B. Brock, J. Swinton, Grand Rapids 2012, s. 103. Por. M. Haslam, *A Constructive Theology of Intellectual Disability...*, s. 99–100.

<sup>38</sup> H. Reinders, *Receiving the Gift of Friendship...*, s. 232–233.

<sup>39</sup> L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej...*, s. 53; A. Scola, G. Marengo, J. Prades López, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna...*, s. 154; M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability...*, s. 55.

<sup>40</sup> A. Scola, G. Marengo, J. Prades López, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna...*, s. 170; H. Reinders, *Receiving the Gift of Friendship...*, s. 233.

Chrystusa<sup>41</sup>, a także było konsekwencją przekonania (widocznego u Orygenes), że Chrystus jest obrazem Ojca jako Bóg, a nie jako człowiek<sup>42</sup>. Tym samym również człowiek jest obrazem Chrystusa jako Boga, a nie jako człowieka.

W tym kontekście warto przytoczyć również sposób rozumowania prezentowany w szkole antiocheńskiej. Przedstawiciele tej szkoły uważali, że nazywanie przez Nowy Testament Chrystusa obrazem Bożym jest potwierdzeniem, iż jest on prawdziwym człowiekiem. Skoro bowiem Biblia poucza, iż człowiek jest obrazem Bożym, a następnie nazywa Jezusa obrazem Bożym, dowodzi to prawdziwego człowieczeństwa Chrystusa. A zatem – zdaniem antiocheńczyków – pierwotnie obrazem Bożym jest człowiek, nie zaś Chrystus<sup>43</sup>, jak twierdził chociażby Ireneusz czy Tertulian.

Rodzi się również pytanie, czy także interpretacje mówiące o *imago Dei* jako panowaniu człowieka nad światem powinny być zaliczone do tendencji substancjalnej czy raczej do tendencji relacyjnej? Takie rozumienie obrazu Bożego jako zdolności do panowania nad światem, poparte danymi biblijnymi, przede wszystkim Rdz 1,28 oraz Syr 17,1-4<sup>44</sup>, było konsekwentnie rozwijane w tradycji, a zdaniem niektórych stało się za sprawą von Rada najbardziej wpływową i najbardziej rozpowszechnioną opinią na temat obrazu Bożego w człowieku wśród egzegetów w ostatnich latach<sup>45</sup>. Zwróćmy jednak uwagę, że choć idea panowania człowieka nad resztą stworzenia z jednej strony zakłada istnienie w człowieku pewnych wyjątkowych właściwości/zdolności, z drugiej strony mówi nam ona o pewnej wyjątkowej relacji człowieka do innych stworzeń. Relacja ta jest inna niż pomiędzy poszczególnymi stworzeniami (czyli na przykład pomiędzy poszczególnymi gatunkami zwierząt), a jest ona odzwierciedleniem relacji Boga do świata. Człowiek ma być zatem reprezentantem Boga wobec innych stworzeń, ma mieć do nich relację analogiczną do

<sup>41</sup> L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej...*, s. 54.

<sup>42</sup> A. Scola, G. Marengo, J. Prades López, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna...*, s. 155.

<sup>43</sup> Tamże, s. 156.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 151.

<sup>45</sup> L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej...*, s. 49; A. Bonora, *Człowiek obrazem Boga w Starym Testamencie*, „Communio” 2 (1982), s. 8–9 (za: M. Basiuk, *Człowiek – obraz Boga...*, s. 54, przypis 8). Na przykład Pannenberg interpretuje obraz Boży w człowieku jako władzę nad światem, której pierwszym przejawem jest posługiwanie się językiem – zob. W. Pannenberg, *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii*, tłum. E. Zwolski, D. Szumska, Paryż 1978, s. 27. Zauważmy, że *Katolicki komentarz biblijny* również utożsamia obraz Boży w człowieku z panowaniem nad stworzeniem – zob. *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy / red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 16. Por. także GS 12.



tej, jaką ma Bóg do stworzenia<sup>46</sup>. Człowiek ma być panem stworzenia, tak jak Bóg<sup>47</sup>.

Na przedłużeniu tradycji mówiącej o obrazie Bożym w człowieku jako panowaniu nad światem, można by umieścić tezę, która utrzymuje, że skoro Bóg jest stwórcą, to człowiek stworzony na Jego obraz i podobieństwo też musi być stwórcą. Człowiek zatem odzwierciedlałby w sobie wspólne działanie wszystkich Trzech Osób Trójcy (podobnie jak w przypadku twierdzenia o panowaniu człowieka nad stworzeniem) – działanie stwórcze. Na takim stanowisku stoi Adolphe Gesché, który twierdzi, że w naturze nie panuje determinizm, a całe stworzenie zdolne jest do inwencji twórczej. Jednak szczególnie uzdolniony w tym kierunku jest człowiek, który powołany jest do tego, aby dokończyć dzieło stworzenia, doprowadzić do końca projekt Stwórcy. Jego zdaniem, nakaz rozmnażania się jest właśnie kierowanym do człowieka wezwaniem do wydoskonalenia dzieła stworzenia<sup>48</sup>. Zauważmy jednak, że Gesché obraz Boży interpretuje raczej jako różnicę w stopniu (człowiek jest bardziej twórczy niż reszta stworzenia) niż w istocie (zamiast: tylko człowiek jest twórcą). Z tego powodu jego ujęcie nie wydaje się trafne.

We współczesnej teologii można spotkać również somatyczne interpretacje *imago Dei*. Jürgen Moltmann wspomina o podobieństwie człowieka do Boga, którego wyrazem miałyby być wyprostowany chód i patrzenie w górę, a także pisze o twarzy ludzkiej jako „siedlisku” Bożego podobieństwa w człowieku<sup>49</sup>. Analogie somatyczne były obecne w tradycji teologicznej od wczesnych wieków chrześcijaństwa, najsłynniejszą z nich jest Ireneuszowy obraz dwóch ludzkich rąk, które odzwierciedlają akt stwarzania przez Tróję.

<sup>46</sup> Por. A. Scola, G. Marengo, J. Prades López, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna...*, s. 149. Jan Paweł II wypowiada się następująco: „Panowanie nad ziemią stanowi o «relacyjnym» charakterze ludzkiego bytowania” – Jan Paweł II, *Katecheza Człowiek – obraz Boży jako podmiot poznania i wolności*, 23.04.1986, <https://www.apostol.pl/janpawelii/katechezy/bog-ojciec/czlowiek-obraz-bozy-jako-podmiot-poznania-i-wolnosci> [dostęp: 10.04.2018].

<sup>47</sup> Oczywiście należałoby od razu doprecyzować takie sformułowania. Trzeba by powiedzieć, że jest to relacja panowania rozumiana równocześnie jako przewodzenie, decydowanie, zwierzchnictwo, ale także jako służba słabszemu stworzeniu. Idea panowania nad światem była w tradycji interpretowana jednak bardzo różnie. Por. J. Kempa, „*Wszystko jest połączone*”. *Teologiczno-dogmatyczne podstawy ekoteologii a argumentacja encykliki „Laudato si”*, w: *Ekologia wyzwaniem dla teologii*, red. J. Lipniak, Wrocław 2016, s. 252–256; T. Twardziłowski, *Polecenie panowania nad stworzeniem (Rdz 1,26–28) w ekologicznej hermeneutyce Biblii*, „*Collectanea Theologica*” 87,1 (2017), s. 5–24.

<sup>48</sup> A. Gesché, *Człowiek...*, s. 83–89.

<sup>49</sup> J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, tłum. Z. Danielewicz, Kraków 1995, s. 372, 375.



W tym akcie Syn i Duch Święty są dwiema wyciągniętymi rękami Ojca, poprzez które dokonuje On dzieła stworzenia<sup>50</sup>. Należałoby jednak zastanowić się, czy owe analogie należy w ogóle traktować jako interpretacje *imago Dei* (a zatem rozumieć jako pewne powszechne podobieństwo każdego człowieka do Boga), czy raczej jako metafory, które czerpiąc obrazy z ludzkiej fizyczności, mówią nam coś o Bogu (lub o człowieku, jak chociażby wyprostowany chód). Chyba nikt nie ma wątpliwości, że obraz Boży w człowieku nie może zasadzać się na posiadaniu rąk czy umiejętności wyprostowanego chodzenia, gdyż taka interpretacja wykluczałaby nie tylko osoby z różnego typu niepełnosprawnością, ale także chociażby dzieci, które nie osiągnęły jeszcze umiejętności poruszania się na dwóch nogach.

Przejdźmy teraz do ukazania drugiej wyróżnionej wcześniej tendencji w interpretowaniu obrazu Bożego w człowieku – a zatem do tendencji relacyjnej. Kierunek ten, reprezentowany był szczególnie wyraziście przez Ryszarda ze św. Wiktora, który rozwinął go w jednym ze swych najważniejszych dzieł – *De Trinitate*. Ryszard, opisując Boga, posługuje się analogią do ludzkiej miłości, to znaczy stwierdza, że miłość pomiędzy osobami ludzkimi jest odzwierciedleniem miłości pomiędzy Osobami Trójcy Świętej<sup>51</sup>. Tym samym Ryszard stoi na stanowisku, że poszczególne osoby ludzkie są obrazem poszczególnych Osób Trójcy we wzajemnych relacjach miłości lub mówiąc inaczej, wspólnota miłości osób ludzkich jest odbiciem wspólnoty miłości Osób Boskich.

Do kierunku relacyjnego można zaliczyć również Jana Chryzostoma – wielkiego piewcę miłości małżeńskiej. Uważał on, że małżonkowie powołani są do tego, aby stawać się obrazem Trójcy. Píše on następująco na ten temat: „Gdy mąż i żona jednoczą się w małżeństwie, nie tworzą obrazu czegoś ziemskiego, ale obraz samego Boga”<sup>52</sup>. A zatem miłość międzyludzka jest jego zdaniem obrazem Trójjedynego Boga.

Także myśl Grzegorza z Nyssy może być zaliczona do tendencji, aby obraz Boży w człowieku widzieć przez pryzmat relacji. Obrazem Trójcy są dla niego Ewa, Adam i Set. Ewa pochodzi od Adama, tak jak Syn od Ojca, zaś Set – poprzez prokreację – pochodzi od Adama i Ewy, jak Duch pochodzi od Ojca i Syna<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> Por. S. Kołata, *Komplementarność modeli w teologii trynitarnej*, Kraków 2017, s. 148–153.

<sup>51</sup> G. Greshake, *Trójjedyny Bóg...*, s. 93.

<sup>52</sup> Cytat za: P. Evdokimov, *Prawosławie...*, s. 330. Por. T. Špidlik, *Perłki Ojców Kościoła*, Warszawa 2010, s. 81–82.

<sup>53</sup> D. Glenn Butner, *Transformative Models: Economic Modeling, Relational Ontology, and the Image of God*, „Journal of Markets & Morality” 17,2 (2014), s. 361. Obraz Boży w człowieku rozumiany jako relacyjność rozwijają także współcześni autorzy opierający się na Grzegorzu z Nyssy, chociażby Jürgen Moltmann – zob. tamże.

Znane w tradycji określenia (i obecne w ikonografii przedstawienia) Świętej Rodziny jako „ziemskiej Trójcy” również wpisują się w takie rozumienie *imago Dei*, który odzwierciedla się w relacjach międzyludzkich. Jak zwraca uwagę Tomáš Špidlik, choć takie rozumowanie może z jednej strony wydawać się przesadne, gdyż wynosi Świętą Rodzinę – a zatem Maryję i Józefa – niemalże do poziomu Boga, z drugiej strony otwiera ono drogę do myślenia o każdej rodzinie jako obrazie Trójcy<sup>54</sup>.

Zauważmy jednak, że właściwie wszelkie interpretacje *imago Dei* utrzymujące, że człowiek jest obrazem Chrystusa/Logosu, są w pewnym stopniu również interpretacjami relacyjnymi. Wynika to z tego, że Logos (jak każda z Osób Trójcy) konstytuowany jest przez relację, dzięki której jest Tym, kim jest. Można więc powiedzieć, że dzięki relacji zyskuje swoją tożsamość. A zatem również omówione powyżej przykłady w ramach tendencji substancjalnej, które obraz Boży w człowieku interpretują w kluczu chrystologicznym, mogą być przyporządkowane do tendencji relacyjnej.

Wydaje się, że do tendencji relacyjnej można by włączyć także twierdzenia Jana Kalwina i Marcina Lutra. Zdaniem Kalwina, człowiek upodabnia się do Boga, staje się Jego obrazem poprzez zbliżanie się do Niego. Inne stworzenia (nieintelektualne) są obrazem Boga w sposób nieświadomy, człowiek zaś staje się nim poprzez świadome i dobrowolne podporządkowanie się Bogu. Swą koncepcję opisuje Kalwin za pomocą metafory lustra – jesteśmy obrazem Boga, gdy odbijamy Go w sobie, jeśli tego nie robimy, przestajemy być Bożym obrazem<sup>55</sup>. Koncepcja Kalwina jest zatem relacyjna, z tym że zakłada pewną zdolność istniejącą uprzednio w człowieku – jest to obecna w duszy zdolność rozumienia i odpowiadania Bogu<sup>56</sup>.

Podobne tezy wysuwa Luter, który twierdzi, że jesteśmy obrazem Boga, gdy uczestniczymy we wspólnocie z Nim. A zatem obraz Boży w nas zależy od tego, jakiej odpowiedzi udzielamy Bogu – dlatego w grzeszniku nie ma obrazu Boga<sup>57</sup>. Zauważmy, że także w tym wypadku w człowieku muszą istnieć pewne określone zdolności, które pozwalają mu podjąć decyzję o wejściu we wspólnotę z Bogiem bądź jej odrzuceniu<sup>58</sup>. Luter sprzeciwia się jednak twierdzeniu, że rozum i wola są obrazem Boga. Jeśli istotnie by

<sup>54</sup> T. Špidlik, *Zanurzeni w Trójcy*, tłum. K. Kubis, Kraków 2003, s. 83.

<sup>55</sup> Warto dodać, że metaforą lustra posługiwał się także Grzegorz z Nyssy, który pisał, iż człowiek powinien odbijać w sobie Boga, a zamiast tego odbija materię. W. Łoski, *Teologia mistyczna...*, s. 127.

<sup>56</sup> M. Haslam, *A Constructive Theology of Intellectual Disability...*, s. 99–101.

<sup>57</sup> Zauważmy, że takie rozumienie obrazu Bożego (obecne u Lutra, ale także u Kalwina) odpowiadałoby Ireneuszowemu podobieństwu do Boga, gdyż jest czymś, co można utracić, czego można nie posiadać, choć jest się człowiekiem.

<sup>58</sup> M. Haslam, *A Constructive Theology of Intellectual Disability...*, s. 95. Rozumienie obrazu Bożego u Kalwina i Lutra zob. także: J. Mahoney, *Evolution, Altruism, and the Image of God*, „Theological Studies” 71 (2010), s. 679–680.

tak było, to – jego zdaniem – szatan musiałby być obrazem Boga, bo z pewnością posiada rozum i wolę<sup>59</sup>. Na marginesie warto dodać, że podobny do Lutra sposób rozumowania odnośnie wolności – to znaczy taki, który nie utożsamia obrazu Bożego w człowieku z jego wolą – prezentował Maksym Wyznawca. Twierdził on, że wolność wyboru jest niedoskonałością, gdyż doskonała natura nie potrzebuje wybierać, ponieważ sama wie, co jest dobre. Tylko upadła natura potrzebuje wybierać, a zatem taka wolność oznacza utratę Bożego podobieństwa<sup>60</sup>.

Wątki mówiące o relacyjnym charakterze osoby ludzkiej, stanowiącym o istocie jej człowieczeństwa, a zatem o *imago Dei*, obecne są przede wszystkim w myśli Kościoła wschodniego, nie tylko w tradycji Ojców greckich, ale również we współczesnej teologii. Zdaniem autorów prawosławnych, osoba ludzka posiada swój pierwowzór w Osobie Boskiej i na wzór wspólnoty Osób w Trójcy powołana jest do budowania doskonałej komunii z innymi osobami ludzkimi i Boskimi. Bycie człowieka na obraz Boga oznacza zatem, że celem życia człowieka jest miłość – pozostawanie w relacji miłości<sup>61</sup>.

Jednak również współczesne nauczanie Kościoła katolickiego mocno akcentuje aspekt relacyjny istoty ludzkiej. W *Katechizmie Kościoła katolickiego*, obok wątków substancjalnych dotyczących obrazu Bożego w człowieku, takich jak poznanie, wolność, rozum czy wola człowieka, pojawiają się stwierdzenia dotyczące egzystowania obrazu Bożego we wspólnocie osób ludzkich. W numerze 1702 czytamy: „Obraz Boży jest obecny w każdym człowieku. Jaśniej we wspólnocie osób na podobieństwo jedności Osób Boskich między sobą”, zaś w numerze 1890 odnaleźć można następujące stwierdzenie: „Istnieje pewne podobieństwo między jednością Osób Boskich a braterstwem, jakie ludzie powinni zaprowadzić między sobą”<sup>62</sup>. Także w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, odnajdujemy wątki mówiące o społecznym ukonstytuowaniu człowieka, które widoczne jest poprzez stworzenie mężczyzny i kobiety, jako pierwszej wspólnoty ludzkiej (GS 12)<sup>63</sup>.

Należy jednak podkreślić, że – jak pisze Jarosław Kupczak – „komunijny wymiar teologii *imago Dei* nie był w historii chrześcijańskiej teolo-

<sup>59</sup> H. Reinders, *Receiving the Gift of Friendship...*, s. 230.

<sup>60</sup> W. Łoski, *Teologia mistyczna...*, s. 121.

<sup>61</sup> S. Chursanov, „*That They May Be One, As We Are*”..., s. 35–36; T. Damian, *The Divine Trinity...*, s. 66.

<sup>62</sup> Zob. również KKK 1878.

<sup>63</sup> Więcej na temat społecznej interpretacji obrazu Bożego we współczesnym nauczaniu Magisterium, szczególnie Jana Pawła II zob. F.R. Hittinger, *Toward an Adequate Anthropology: Social Aspects of Imago Dei in Catholic Theology*, w: *Imago Dei: Human Dignity in Ecumenical Perspective*, red. T.A. Howard, Washington 2013, s. 70–75.

gii dominującym sposobem rozumienia tego tematu. Znacznie bardziej popularna była psychologiczna czy też strukturalna interpretacja *imago Dei*, w której każda indywidualna osoba ludzka jest stworzona na obraz i podobieństwo Boga. Klasyczną formę takiej interpretacji nadał św. Augustyn, dla którego w ludzkim wnętrzu znajduje się obraz Trójcy Świętej. Za Augustynem podąża Tomasz z Akwinu i znakomita większość teologów Zachodu<sup>64</sup>. Jednak, jak pisze dalej Kupczak, „nie ulega wątpliwości, że wskazany przez Sobór Watykański II społeczny (komunijny) wymiar *imago Dei* jest dzisiaj jednym z bardziej eksplorowanych i wykorzystywanych tematów teologicznych”<sup>65</sup>.

#### 5.4. *Imago Dei* w każdej osobie ludzkiej

Zastanówmy się teraz, jak przedstawione powyżej próby interpretacji obrazu Bożego w człowieku można odnieść do osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną? Jaka koncepcja *imago Dei* jest na tyle inkluzywna, aby nie wykluczyć żadnego człowieka i równocześnie zachować to, co jest najcenniejszego w tradycji mówiącej o obrazie Bożym?

Większość teologów niepełnosprawności podchodzi bardzo krytycznie do wszelkich tendencji substancjalnych w antropologii<sup>66</sup>, a więc także do prób utożsamiania *imago Dei*, czyli istoty człowieczeństwa, ze szczególnymi zdolnościami człowieka<sup>67</sup>, takimi jak chociażby zdolność do poznania

<sup>64</sup> J. Kupczak, *Trynitarny wymiar teologii „Imago Dei”: różne możliwości interpretacji*, w: *Rozwój dogmatu trynitarnego. Perspektywa historiozabawcza*, red. A. Baron, J. Kupczak, J. Szczurek, Kraków 2015, s. 290

<sup>65</sup> Tamże, s. 294.

<sup>66</sup> Por. propozycje antropologii przedstawione w rozdziale 3. Zob. także H. Meininger, *Authenticity in Community: Theory and Practice of an Inclusive Anthropology in Care for Persons with Intellectual Disabilities*, w: *Spirituality and Intellectual Disability: International Perspectives on the Effect of Culture and Religion on Healing Body, Mind, and Soul*, red. W. Gaventa, D. Coulter, Binghamton 2001, s. 21–23.

<sup>67</sup> Na przykład Hans Reinders twierdzi, że obraz Boży według Księgi Rodzaju oznacza wyjątkowość człowieka, ale jeśli będziemy próbować szukać jej w pewnych zdolnościach, prędzej czy później to się nie powiedzie – wszystkie nasze zdolności w mniejszym lub większym stopniu posiadają zwierzęta – zob. H. Reinders, *Receiving the Gift of Friendship...*, s. 238. Z pewnością należy zgodzić się z Reindersem, że zwierzęta dzielą z człowiekiem zdolności, które jesteśmy w stanie zmierzyć czy zaobserwować empirycznie. Rodzi się jednak pytanie, czy człowiek nie posiada żadnych innych zdolności? Czy człowiek jako istota nie tylko cielesna, ale też duchowa, nie posiada pewnych szczególnych własności, które są niedostępne zwierzętom? Zob. A. Berinyuu, *Healing and Disability...*,

i miłowania Boga czy zdolność do panowania nad stworzeniem<sup>68</sup>. Wynika to z faktu, że powszechnie uznaje się, iż osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną nie posiadają takich możliwości. Czy jednak istotnie tak jest? Być może warto odwrócić perspektywę i zastanowić się, czy osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną rzeczywiście nie posiadają tych zdolności, zamiast odrzucać te twierdzenia. Teologowie niepełnosprawności próbują zatem opierać się bardziej na tendencjach relacyjnych, jednak również one – prędzej czy później – stają się dla nich problematyczne, jeśli nie zakładają zdolności człowieka do wejścia w relację, a zatem zupełnie odcinają aspekt substancjalny<sup>69</sup>.

W niniejszym rozdziale spróbuję przyjąć inną metodę niż większość teologów niepełnosprawności, którzy oceniając tradycję teologiczną (a nierzadko również nauczanie Kościoła) odnośnie *imago Dei* jako opresyjną dla osób z niepełnosprawnością intelektualną, odrzucają ją, proponując inną antropologię, która ich zdaniem jest dopasowana do możliwości tych osób. Postaram się, zachowując tradycyjne rozumienie *imago Dei*, zmienić spojrzenie na osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną. Przedstawione poniżej twierdzenia powinny zachować swoją moc nie tylko w przypadku osób z niepełnosprawnością intelektualną, ale również w stosunku do wszystkich innych osób, w jakimkolwiek stanie czy stadium swojego życia się nie znajdując, bez względu na to, jak bardzo przekracza to naszą wyobraźnię. Jak zatem, mając w pamięci tradycję i nauczanie Kościoła katolickiego, można określić obraz Boży, który rezyduje w każdym człowieku, w sposób, który – moim zdaniem – nie wyklucza żadnego członka ludzkiej rodziny?

#### 5.4.1. Wolność człowieka jako obraz *imago Dei*

Stoję na stanowisku, że tym, co wyróżnia człowieka spośród reszty widzialnych stworzeń – a więc stanowi o istocie obrazu Bożego w człowieku – jest jego zdolność do wyboru lub odrzucenia Boga, która równocześnie zakłada zdolność do poznania Boga, gdyż wyboru możemy doko-

s. 203; M. Haslam, *A Constructive Theology of Intellectual Disability...*, s. 95–99; H. Reinders, *Receiving the Gift of Friendship...*, s. 231.

<sup>68</sup> A. Yong, *Theology and Down Syndrome: Reimagining Disability in Late Modernity*, Waco 2007, s. 173.

<sup>69</sup> Jako przykład nieudanej próby zbudowania antropologii opartej tylko na relacyjności można podać propozycję Haslam. Sama autorka pod koniec swojej książki przyznaje, że nie udało się nie uniknąć elementu esencjonalistycznego, gdyż w swojej teorii zakłada, że człowiek posiada w sobie wewnętrzną zdolność do komunikacji (por. rozdział 3). M. Haslam, *A Constructive Theology of Intellectual Disability...*, s. 110–111.



nać dopiero po uprzednim poznaniu tego, co wybieramy<sup>70</sup>. Jednak sama zdolność do wyboru (wolność)<sup>71</sup> nie jest celem samym w sobie, a jedynie umożliwia realizację celu zamierzonego dla człowieka przez Boga. Pozwala mianowicie na to, aby człowiek w sposób wolny mógł wybrać **relację** ze swoim Stwórcą – skierować się ku Bogu i odwzajemnić ofiarowaną mu miłość<sup>72</sup>, zaś poprzez zbliżenie się do Boga, pozwala człowiekowi stać się

<sup>70</sup> Cała tradycja teologiczna, a także nauczanie Kościoła katolickiego, jest przepełniona wątkami łączącymi *imago Dei* ze zdolnościami poznawczymi i wolnością osoby ludzkiej, co zostało okazane w punkcie 5.3. tego rozdziału. Zob. np. Jan Paweł II, „Każdy człowiek nosi w sobie obraz i podobieństwo Boże”. *Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji poświęconej umysłowo chorym* (1996), 3, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998, s. 290.

<sup>71</sup> Wolność jako możliwość wyboru opisuje KKK 1732: „Wolność, dopóki nie utwierdzi się w pełni w swoim najwyższym dobru, jakim jest Bóg, zakłada możliwość wyboru między dobrem a złem, a więc albo wzrastania w doskonałości, albo upadania i grzeszenia. Charakteryzuje ona czyny właściwe człowiekowi”. Nie jest to jednak jedyne znaczenie słowa „wolność”, z jakim spotykamy się w tradycji teologicznej, jak i w nauczaniu Kościoła. Szczegółowe przedstawienie tego zagadnienia przekracza możliwości niniejszego tekstu, warto jednak zasygnalizować, że „wolność” najczęściej może oznaczać także „brak zniewolenia przez grzech”, a więc sytuację, w której nie podejmujemy wyborów, gdyż trwamy w dobru. Tak rozumiana wolność jest realizacją celu, do jakiego został powołany człowiek. Por. Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor* (1993), 13, 17; J. Kempa, *Konieczność zbawienia. Antropologiczne założenia soteriologii Anzelm z Canterbury*, Katowice 2009, s. 168, 170. Wolność może być więc rozumiana jako „wolność od” (zła, grzechu) lub jako „wolność do” (miłości).

<sup>72</sup> Moje rozumowanie jest zbliżone do myślenia Karla Bartha, które przywołuje w swej książce Reinders. Barth, opierając się myśli Dietricha Bonhoeffera, twierdzi, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz w wolności, dlatego człowiek jako *imago Dei* jest wolny. Ową wolność człowieka Barth rozumie jako wolność „dla kogoś”, wolność w relacji – zob. H. Reinders, *Receiving the Gift of Friendship...*, s. 238. W podobny sposób można interpretować myśl Tomasz z Akwinu – co zostało zasygnalizowane w tekście głównym – który przywiązuje dużą wagę do intelektualnej natury człowieka, ponieważ dzięki niej człowiek może naśladować Stwórcę w tym, co najważniejsze: w poznaniu i miłowaniu. Zdaniem Tomasza, obraz Boży to przede wszystkim naturalne dążenie człowieka do poznania i miłowania Boga. A zatem, według niego, obraz Boży w człowieku związany jest ze zdolnością do wejścia w relację – zob. M. Romero, „*Aquinas on the corporis infirmitas*” ..., s. 103. Por. M. Haslam, *A Constructive Theology of Intellectual Disability...*, s. 99–100. W moim rozumowaniu podążam również po linii Konstytucji duszpasterskiej o Kościele *Gaudium et spes*, która *imago Dei* rozumie przede wszystkim jako zdolność do poznania i kochania Boga oraz budowania z Nim relacji. Do tych wyróżniających człowieka cech soborowy dokument dołącza również panowanie nad światem – do którego przyjdzie nam jeszcze powrócić – oraz społeczną kondycję człowieka, którą można rozumieć jako konsekwencję jego pierwotnego powołania do relacji ze Stwórcą – zob. GS 12.



jak Bóg. Człowiek jest zatem jak lustro, które im bardziej zwraca się w stronę Boga i im bliżej Jego/Jej znajduje, tym bardziej i dokładniej odbija na sobie Boży obraz<sup>73</sup>.

Dar ludzkiej wolności, który człowiek otrzymuje od swojego Stwórcy jest czymś, co oddziela go radykalnie od reszty widzianego stworzenia, w przeciwieństwie – na przykład – do zdolności intelektualnych rozumianych jako iloraz inteligencji, które nie są wyłącznym przywilejem człowieczeństwa. Osoby z niepełnosprawnością intelektualną – szczególnie w stopniu głębokim – mają przecież niejednokrotnie niższy lub równy zwierzętom iloraz inteligencji. Podobnie rzecz ma się chociażby z umiejętnościami komunikacji, które czasem chce się widzieć jako specyficznie ludzkie, jednak również świat zwierząt posiada „sвій język”, choć jest on może mniej wysublimowany niż język ludzki<sup>74</sup>. Tym zaś, co radykalnie oddziela człowieka od reszty stworzenia jest fakt, że widzialny wszechświat został – tak jak człowiek – stworzony bez jego zgody, ale w przeciwieństwie do człowieka zostanie także zbawiony bez wyrażenia na to zgody<sup>75</sup>. Jak esencjalnie ujął to Augustyn: „Bóg stworzył cię bez ciebie, ale nie zbawia cię bez ciebie”<sup>76</sup>. Człowiek jest więc powołany do wolnego wyboru relacji z Bogiem.

#### 5.4.2. Relacyjność jako *imago Dei*: relacyjne ukonstituowanie i powołanie

Człowiek jest jednak nie tylko powołany do relacji, ale również przez relację ukonstituowany – jest stworzony „z relacji”<sup>77</sup>. Obraz Boży rozu-

<sup>73</sup> Nawiązuję tu do metafory lustra stosowanej przez Grzegorza z Nyssy (W. Łoski, *Teologia mistyczna...*, s. 127), a także Jana Kalwina (M. Haslam, *A Constructive Theology of Intellectual Disability...*, s. 101). Por. punkt 3 tego rozdziału.

<sup>74</sup> Teologowie niepełnosprawności zwracają uwagę, że ludzie mają wiele wspólnego z ssakami naczelnymi. Łączą nas chociażby empatia, altruizm czy hierarchia społeczna – zob. A. Yong, *The Virtues and Intellectual Disability Explorations in the (Cognitive) Sciences of Moral Formation*, w: *Theology and the Science of Moral Action: Virtue Ethics, Exemplarity, and Cognitive Neuroscience*, red. J.A. Van Slyke, G.R. Peterson, K.S. Reimer, M.L. Spezio, W.S. Brown, New York–London 2012, s. 193.

<sup>75</sup> Tym samym należałoby stwierdzić, że obraz Boży, rozumiany jako wolność wyboru, przynależy również aniołom – istotom wolnym i zdolnym do grzechu. Jak czytamy w KKK 311: „Aniołowie i ludzie – stworzenia rozumne i wolne – muszą zdążać do swego ostatecznego przeznaczenia przez wolny wybór, a przede wszystkim przez miłość”.

<sup>76</sup> Cytat za KKK 1847.

<sup>77</sup> Por. H. Reinders, *Receiving the Gift of Friendship...*, s. 252. Hans Reinders chce przedstawić człowieka jako byt relacyjny nie tylko w jego początku – po-

miany jako relacyjność ludzkiej osoby jest obecny w nim od początku jego zaistnienia, a właściwie jest tym, dzięki czemu człowiek może w ogóle zaistnieć. Bóg powołuje człowieka do istnienia, a przez to ustanawia z nim relację, która ze względu na wierność Boga jest wieczna i niezmienna, jednak dzięki ludzkiej wolności może być zerwana poprzez grzech (rozumiany w najbardziej pierwotny sposób jako odrzucenie Boga), pozostając relacją jednostronną – Boga do człowieka. Człowiek może wejść w tę relację z Bogiem w sposób wolny, tak jak Bóg wchodzi w relację z człowiekiem (stwarza go) w sposób wolny: na tym zasadza się analogia (podobieństwo obrazu) pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Człowiek – w przeciwieństwie do reszty widzialnego świata, który również pozostaje w relacji ze swoim Stwórcą, czy raczej do którego w relacji pozostaje Bóg-stworzyciel, podtrzymujący nieustannie cały świat w istnieniu (*creatio continua*) – w wolności sytuuje się wobec Boga<sup>78</sup>.

Skąd jednak możemy mieć pewność, że dany „osobnik”, „jednostka” rzeczywiście jest człowiekiem, a więc kimś zdolnym do przyjęcia bądź odrzucenia Boga? Jeśli nie dostrzegamy żadnych „symptomów” jego zdolności do relacji z kimkolwiek (jak chociażby w przypadku osób z głęboką niepełnosprawnością, osób z demencją, ludzi znajdujących się w śpiączce czy płodów), czy możemy nadal upierać się przy tym, że zdolność ta na pewno jest w nim obecna? Czy możemy w związku z tym twierdzić, że jest on „nadal” lub „już” (w pełni) człowiekiem?

Przed wszystkim należy podkreślić raz jeszcze, że kryterium czy kryteriami człowieczeństwa nigdy nie powinny stać się obserwowalne, empiryczne dane dotyczące ludzkich umiejętności czy cech, gdyż człowiek jest

---

chodzi od kogoś, ale w jego celu: celem człowieka jest komunია, bycie w relacji, a nie indywidualizm. Także Bayer rozwija antropologię relacyjną. Przedstawia człowieka jako istotę wezwaną do komunikacji ze swoim Stwórcą, a także kompletnie zależną od Boga (od relacji z Bogiem) – zob. O. Bayer, *Being in the Image of God...*, s. 77.

<sup>78</sup> Termin „relacja” oznacza tu „zwrócenie się w stronę drugiego”, „bliskość”, „skierowanie do”, „wejście we wspólnotę”, ale także „bycie zależnym”. W tym sensie „relacja” ma konotację pozytywną, w przeciwieństwie do użycia tego słowa w psychologii czy języku potocznym, gdzie czasem mówi się o „złych relacjach”. Ponadto zauważmy, że w zachodniej teologii trynitarniej „relacja” oznacza również to, co odróżnia Osoby Trójcy Świętej między sobą. W takim znaczeniu używa tego terminu Sobór Florencki, kiedy naucza w bulli o unii z Koptami i Etiopczykami *Cantate Domino*: „He tres persone sunt unus Deus, non tres dii, quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una eternitas, omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio [podkr. – A.M.]” – *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, arabski, ormiański, polski*, t. 3, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003, s. 580. Przekład polski nie zawiera słowa „relacja”, a jedynie osoba – zob. tamże, s. 581.

istotą duchowo-cieleśną, co oznacza, że przekracza to, co w nim mierzalne czy weryfikowalne z punktu widzenia nauk przyrodniczych. Człowiek nie może być w pełni opisany i poznany w kluczu nauk empirycznych, gdyż nie mają one dostępu do wymiaru duchowego istoty ludzkiej. Nie chodzi jednak o stwierdzenie, że pewne ludzkie aktywności (w tym wypadku wolność) należą jedynie do sfery duchowej człowieka. Jest wręcz przeciwnie – każda ludzka aktywność obejmuje całego człowieka. I odwrotnie: czynności „czysto cielesne”, na przykład jedzenie, są przeniknięte pierwiastkiem duchowym. Nie zmienia to jednak faktu, że do „badania” człowieka nie możemy przyjmować perspektywy czysto naturalistycznej. W tym kontekście warto przytoczyć słowa Jana Pawła II, które esencjalnie i wyraziście wyrażają prawdę o człowieku, który nie może być opisany jedynie za pomocą kategorii fizycznych, a równocześnie będącym częścią fizycznego świata: „Człowiek w świetle pierwszych zaraz zdań Biblii nie może być rozumiany i wytłumaczony do końca przy pomocy kategorii, których dostarcza «świat»: widzialny świat ciał. I to pomimo, że sam człowiek również jest ciałem”<sup>79</sup>.

Jedynym obserwowalnym i weryfikowalnym kryterium bycia człowiekiem powinno stać się – moim zdaniem – zrodzenie z człowieka, a zatem: relacja pochodzenia od człowieka. Jeśli zaś ktoś jest człowiekiem, to – zgodnie z tym, w co wierzy Kościół – do jego natury przynależy wolność rozumiana jako możliwość wyboru lub odrzucenia Boga, a więc możliwość wyboru Dobra lub zła. Nie jest więc tak, że ktoś dopiero *staje się* człowiekiem (po pewnym czasie uzyskuje zdolności, cechy konstytuujące jego człowieczeństwo), gdyż od momentu swego zaistnienia (tj. poczęcia), jest istotą ludzką – pochodzącą z ludzkich rodziców. Rozumowanie takie jest zgodne z tym, o czym zaświadcza Księga Rodzaju – człowiek jest człowiekiem, czyli obrazem Boga od pierwszych chwil jego istnienia, od momentu stworzenia<sup>80</sup>. Należy także koniecznie podkreślić, że nigdy nie przestaje on być człowiekiem – skoro jest potomkiem ludzkich rodziców, pozostaje na zawsze ludzką istotą. Zaś zgodnie z tym, w co wierzy Kościół, obraz Boży nie może być w nim całkowicie zatarty, istota człowieczeństwa nie może mu być odebrana, gdyż Bóg nie cofa swoich obietnic ani darów.

Człowiek jest więc człowiekiem, ponieważ pochodzi od człowieka. Choć to słynne rozumowanie jest autorstwa jednego z najwybitniejszych filozofów starożytności – Arystotelesa<sup>81</sup>, myślenie takie obecne jest

<sup>79</sup> Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Watykan 1986, s. 13.

<sup>80</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae* (1995), 60.

<sup>81</sup> H. Reinders, *Receiving the Gift of Friendship...*, s. 90. Stanowisko takie – za Arystotelesem – przyjmował także św. Tomasz z Akwinu (*Suma teologiczna* I, q. 29, a.1; por. rozdział 3). Również Augustyn nauczał, że człowiek jest człowie-

także w Biblii. Zauważmy, że kiedy Nowy Testament chce zapewnić nas o prawdziwym człowieczeństwie Chrystusa podkreśla fakt Jego pochodzenia z ludzkiej matki. Wers z Listu do Galatów 4,4, w którym Chrystus określony jest jako „zrodzony z niewiasty” oznacza, że jest On prawdziwie człowiekiem. Zdaniem niektórych, werset ten jest niemalże definicją chrystologiczną<sup>82</sup>. Również w okresie sporów z gnostykami, macierzyństwo Maryi służyło do udowodnienia prawdziwej natury ludzkiej Chrystusa<sup>83</sup>.

Zauważmy więc, że człowieczeństwo Jezusa nie jest definiowane przez pryzmat Jego zdolności czy cech gatunkowych (komunikuje się, płacze, odczuwa ból etc.), a jedynie przez pryzmat bycia synem Maryi – skoro narodził się z człowieka, jest prawdziwym człowiekiem. Jeszcze inaczej prawda ta wyrażona jest w Credo – Jezus przyjmuje „ciało z Maryi dziewi-

---

kiem, ponieważ pochodzi od Adama – zob. B. Brock, *Augustine's Hierarchies of Human Wholeness*, w: *Disability in the Christian Tradition: A Reader*, red. B. Brock, J. Swinton, Grand Rapids 2012, s. 71–72. Podobnie twierdzi także Robert Speamann: człowiek jest człowiekiem „na podstawie genealogicznego związku z rodziną ludzką” oraz „przynależność do rodziny ludzkiej w ogóle nie zależy od cech empirycznych” (s. 296). Jednak myśliciel ten, w przeciwieństwie do swojego toku wyводу, uważa, że osoby upośledzone są w pewnym sensie chore, nienormalne, ich natura jest zdefektowana. Nadal jednak są one osobami i należy ich zaliczać do ludzi. Ponadto Speamann przyjmuje hipotezę, iż możliwe jest narodzenie nie-człowieka z człowieka oraz – ustanawiając pewne kryteria „jakościowe” bycia osobą – uważa, że być może niektóre zwierzęta (szczególnie delfiny) mogłyby zostać uznane za osoby – zob. R. Speamann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2001, s. 299–305. Zresztą również według Arystotelesa osoby upośledzone intelektualnie postrzegane są jako „przypadki marginalne” człowieczeństwa. Poprzez zrodzenie należą one do gatunku ludzkiego, jednak poszczególne naturalne zdolności mogą się manifestować w różnym zakresie w konkretnych jednostkach – w osobach upośledzonych zaś pewne zdolności się nie manifestują. Różnice pomiędzy poszczególnymi osobnikami są więc różnicami w stopniu, a nie w rodzaju. Wszyscy oni należą do tego samego gatunku ludzkiego, gdyż – jak twierdzi – „nie trzeba być idealnym jabłkiem, żeby być jabłkiem” – zob. H. Reinders, *Receiving the Gift of Friendship...*, s. 102–103. Na rozumowaniu, iż człowiek jest człowiekiem, ponieważ należy do rodziny ludzkiej (do ludzkiego gatunku) opierają się też czasem teologowie niepełnosprawności – zob. np. J. Swinton, *What's in a name? Why people with Dementia Might be Better off Without the Language of Personhood*, „International Journal of Practical Theology” 18,2 (2014), s. 245; B. Hedges-Goettl, *Thinking Theologically About Inclusion...*, s. 16; D. Pailin, *A Gentle Touch. From a Theology of Handicap to a Theology of Human Being*, London 1992, s. 66.

<sup>82</sup> V. Occhipinti Gozzini, *Zrodzony z niewiasty*, „Salvatoris Mater” 9,1-2 (2007), s. 89.

<sup>83</sup> R. Cantalamessa, *Theotokos znakiem prawdziwej wiary chrystologicznej w świetle soborów w Efezie i Chalcedonie*, „Salvatoris Mater” 9,1-2 (2007), s. 107.

cy”, co oznacza, że przyjmuje naturę ludzką od człowieka-matki, a zatem przyjmuje od niej to, co ludzkie, co stanowi o istocie człowieczeństwa.

Twierdzenie, że człowiek jest człowiekiem dzięki pochodzeniu od ludzkich rodziców chroni przed wykluczeniem z ludzkiej rodziny nawet najbardziej niepełnosprawnych, jak chociażby – pozbawione części mózgu – anencefaliczne noworodki czy płody z zaburzeniami chromosomalnymi. Tym samym twierdzenie takie staje się najbardziej inkluzywną „definicją” człowieczeństwa.

Podsumowując to, co zostało do tej pory powiedziane, można stwierdzić, że człowiek konstytuowany jest przez podwójną relację – z Bogiem i z człowiekiem<sup>84</sup>. A właściwie mówiąc precyzyjniej, człowiek konstytuowany jest przez szczególne relacje z każdą z Osób Boskich. Jak trafnie ujmuje to polski teolog Grzegorz Strzelczyk: „Konkretny człowiek jest sobą, ponieważ jest niepowtarzalnym odniesieniem (pierwotnie) do Ojca (dzieciństwo), Syna (bycie obrazem, braterstwo) i Ducha (bycie „mieszkaniem”) oraz (wtórnie) do różnych od siebie osób stworzonych”<sup>85</sup>. Można zatem wskazać na analogię pomiędzy relacyjnym ukonstytuowaniem osób ludzkich i Osób Trójcy Świętej. Tak jak Ojciec jest Ojcem, ponieważ posiada Syna, tak każdy człowiek „jest sobą” – w każdym tego słowa znaczeniu – ponieważ pochodzi od Boga i drugiego człowieka. W tym kontekście ciekawym jest fakt, że Biblia używa tych samych terminów – obraz i podobieństwo (hebr. *selem* i *dēmût*) mówiąc o pochodzeniu człowieka od Boga, a także gdy mówi o pochodzeniu Seta (syna) od Adama (ojca) (Rdz 5,3). Człowiek podobny jest zatem (w analogiczny sposób) zarówno do Boga, jak i do swoich ludzkich rodziców<sup>86</sup>.

A zatem, obraz Boży swą podstawę znajduje w ludzkiej wolności. Jednak owa wolność nie jest celem samym w sobie, ma ona człowiekowi jedynie umożliwić wejście w relację miłości na wzór Drugiej Osoby Trójcy – Syna, czy mówiąc wyraziściej – ma mu umożliwić wejście „w miejsce” Syna. Osoba ludzka swój pierwowzór znajduje bowiem w Synu<sup>87</sup> – ludzie

<sup>84</sup> Być może katolicką naukę o bezpośrednim stwarzaniu duszy ludzkiej przez Boga w momencie poczęcia nowego człowieka można zinterpretować jako potwierdzenie podwójnego pochodzenia człowieka – od drugiego człowieka i (bezpośrednio!) od Boga – zob. Pius XII, Encyklika *Humani generis* (1950), 36.

<sup>85</sup> G. Strzelczyk, „Istotę, a nie tylko stopniem” (LG 10). Hipoteza wyjaśnienia, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 44,1 (2011), s. 131. Por. J. Swinton, *Who is the God We Worship?...*, s. 304.

<sup>86</sup> M. Basiuk, *Człowiek – obraz Boga...*, s. 80.

<sup>87</sup> Staję tu zatem zdecydowanie po stronie interpretacji chrystologicznej – utożsamiając bycie na obraz Boży z byciem na obraz Chrystusa. Nie oznacza to jednak, że ludzie są jedynie obrazem Syna, gdyż sam Nowy Testament stwierdza, że Syn jest obrazem Ojca.



są powołani, aby stawać się „synami w Synu”<sup>88</sup> (por. Rz 8,29). Obraz Boży – obraz Trójcy miłujących się Osób – obecny jest zatem tam, gdzie człowiek wchodzi we wspólnotę z Bogiem i z innymi ludźmi (czy szerzej: z całym stworzeniem)<sup>89</sup>. *Imago Dei* jest więc nie tylko sam pojedynczy człowiek, ale cała wspólnota ludzka<sup>90</sup>.

Tym samym przychylam się zdecydowanie do tendencji relacyjnej, która obraz Boży chce widzieć w człowieku skierowanym w stronę drugiego – kochającym drugiego. Wynika to z przekonania, że najgłębszą istotą Boga jest trwanie w miłości – Bóg jest Trójcą miłujących się Osób, która postanawia podzielić się Sobą ze światem. Człowiek ma się stawać podobnym Bogu właśnie w tym. Człowiek – stworzony na Boży obraz – jest więc człowiekiem doskonałym wtedy, gdy trwa w miłości<sup>91</sup>. Doskonałość człowieka nie zasadza się na jego zdolnościach czy umiejętnościach, ale na dobrowolnym wejściu w relację miłości<sup>92</sup>. Kochając, człowiek staje się jak Bóg, który powołuje człowieka do wspólnoty ze Sobą i z innymi ludźmi, ponieważ sam jest Wspólnotą<sup>93</sup>.

Celem powyższych stwierdzeń nie jest jednak przeciwstawianie sobie aspektu substancjalistycznego i relacyjnego ludzkiego bytu: Bóg powołując człowieka do wspólnoty ze Sobą równocześnie nadaje mu określone „cechy” umożliwiające wejście w relację z Nim/Nią. Nie jest tak, że Bóg najpierw stwarza człowieka obdarzonego pewnymi zdolnościami, a następnie powołuje Go do wspólnoty ze sobą (czy też odwrotnie), ale oba te akty są równoczesne<sup>94</sup>.

<sup>88</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 18. Por. L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej...*, s. 13. Ladaria pisze, że człowiek jest wezwany do synostwa Bożego, czyli do relacji, która przynależy jedynie Chrystusowi, a także, że owo wezwanie zakłada istnienie człowieka jako stworzenia wolnego. Por. KKK 381.

<sup>89</sup> Obraz Boży jako relacyjność na wzór Trójcy interpretuje również: T. Basse-  
lin, *Why Theology Needs Disability*, „Theology Today” 68,1 (2011), s. 56.

<sup>90</sup> O podobieństwie pomiędzy wspólnotą Osób Boskich a osób ludzkich mówi GS 24.

<sup>91</sup> Franciszek, Adhortacja apostolska *Gaudete et exultate*, 26. Por. B. Cooper, *The Disabled God*, „Theology Today” 49 (1992), s. 176.

<sup>92</sup> World Council of Churches, *Christian Perspectives on Theological Anthropology. A Faith and Order Study Document* (2005), 44, <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/faith-and-order/v-theological-anthropology/christian-perspectives-on-theological-anthropology> [dostęp: 19.02.2018].

<sup>93</sup> Por. M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability...*, s. 51. Zauważmy, że całe stworzenie powołane jest do wspólnoty z Bogiem, człowiek wyróżnia się jednak na tle widzialnego świata tym, że wchodzi w tę wspólnotę w sposób dobrowolny, podobnie zresztą jak aniołowie, których również uznajemy za byty wolne (KKK 311).

<sup>94</sup> Por. L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej...*, s. 69.



### 5.4.3. Panowanie nad stworzeniem jako *imago Dei*

Szczególnie problematycznym wątkiem w ramach tradycji mówiącej o człowieku jako *imago Dei* w kontekście głębokiej niepełnosprawności intelektualnej jest przekonanie, że obraz Boży powinien być rozumiany jako panowanie istoty ludzkiej nad resztą widzialnego stworzenia. Należy zatem w tym miejscu koniecznie zastanowić się, czy idea obrazu Bożego jako panowania nad stworzeniem – tak mocno obecna w tradycji i nauczaniu Kościoła – musi być opresyjna wobec osób z niepełnosprawnością intelektualną, jak twierdzą niektórzy teologowie niepełnosprawności<sup>95</sup>. Jeśli przyjmijemy proponowaną tu perspektywę – a zatem uznamy zdolność osób upośledzonych intelektualnie do przyjęcia lub odrzucenia Boga, a więc możliwość popełnienia przez nich grzechu<sup>96</sup> – możliwe jest, jak się zdaje, również twierdzenie, że są oni panami stworzenia. Po pierwsze można rozumieć to w taki sposób, że będąc zdolnymi do odrzucenia Boga, posiadają oni nad Nim/Nią pewną władzę (która oczywiście została ofiarowana im przez samego Boga), skoro zaś mają władzę nad Stwórcą, pośrednio mają też władzę nad wszystkim, co podlega Jego/Jej władzy.

Po drugie – co wydaje się bardziej zgodne z intencjami Biblii, która sugeruje, że chodzi o bezpośrednie panowanie człowieka nad światem – „panowanie nad stworzeniem” można zinterpretować w kluczu teologii Pawłowej. Jak poucza nas św. Paweł (Rz 8,20), a za nim tradycja chrześcijańska<sup>97</sup>, grzech człowieka dotknął całego kosmosu. Człowiek poprzez swój grzech (ale także swoją świętość) ma zatem realny wpływ na losy wszechświata – jest jego panem.

Bez względu na to, jak bardzo ukryty jest grzech danego człowieka lub jego świętość, stworzenie ponosi tego skutki. Oddziaływanie człowieka na stworzenie nie ma jednak charakteru jedynie moralnego – człowiek nie tylko wpływa na resztę świata poprzez swoje dobre lub złe czyny. Jak wiemy, w przyrodzie następuje ciągła wymiana materii, a zasada ta dotyczy również ludzkiego ciała. Ciało człowieka uczestniczy w wymianie materii ze światem – oddaje i przyjmuje materię, która należy do niego tylko przez pewien czas. Osoba ludzka nie jest jednak jedynie ciałem, ale – używając języka klasycznej teologii – jest ciałem i duszą, które są wzajemnie doskonale zjednoczone. Ludzkie ciało jest zatem stale prze-

<sup>95</sup> A. Yong, *Theology and Down Syndrome...*, s. 173. Yong uznaje, że łączenie obrazu Bożego w człowieku z panowaniem nad stworzeniem jest ideą opresyjną wobec osób z niepełnosprawnością intelektualną. Proponuje w zamian ideę współpanowania nad stworzeniem, gdyż osoby niepełnosprawne intelektualnie nie są w stanie panować samodzielnie – zob. tamże.

<sup>96</sup> Grzech skierowany jest zawsze w pierwszym rzędzie przeciwko Bogu. Por. KKK 1849.

<sup>97</sup> KKK 400.

niknięte pierwiastkiem duchowym, zaś materia, z której człowiek zbudowany jest w danym momencie, znajduje się w orbicie jego duchowości. Z tego powodu niektórzy teologowie mówią o uduchowieniu materii dzięki jej „wejściu” w ludzkie ciało, co ma miejsce na przykład poprzez jedzenie<sup>98</sup>. Wydaje się więc, że nie bez znaczenia jest to, w jakim stanie duchowym znajduje się dany człowiek przyjmujący materię, która staje się nim samym, gdyż ma to realny wpływ na materialny świat. Człowiek oddając materię światu, oddaje mu w pewnym sensie swój grzech lub świętość.

Warto uświadomić sobie, że w tradycji chrześcijańskiej możemy znaleźć podobne wątki dotyczące wpływu świętości danej osoby na otaczający ją świat fizyczny. Pierwszym przykładem może być tutaj kult relikwii. Jak się wydaje, za owym kultem stoi przekonanie, że szczątki kanonizowanych świętych, przedmioty, które były przez nich używane, a nawet na przykład płótno, które zostało potarte o ciało zmarłego, są w jakiś szczególny sposób dotknięte świętością tej osoby, w pewnym sensie uświęcone<sup>99</sup>. A zatem nawet po oddzieleniu duszy i ciała, które następuje w momencie śmierci, cielesne szczątki osoby świętej są postrzegane jako nadal przeniknięte jej świętością.

Drugim przykładem może być określenie „Ziemia Święta”, które stosowane jest na określenie obszaru, na którym żył Jezus Chrystus. Również w tym wypadku można zapytać, czy za takim nazywaniem nie stoi przekonanie, że nawet ziemia, po której stąpał Zbawiciel świata została przez Niego uświęcona? Czy nie o tym samym – że wszystko, co otaczało Chrystusa, było przesiąknięte Jego świętością – mówi nam wiara kobiety opisanej w Ewangelii, która pragnęła dotknąć się jedynie frędzli Jego płaszcza, aby otrzymać uzdrowienie (por. Mt 9,21)? Oczywiście w przypadku Jezusa mamy do czynienia z wyjątkowym wkroczeniem Boga w świat, a zatem ze zdecydowanie najbardziej wyjątkowym i najsilniejszym sposobem uświęcenia materii. Wydaje się jednak pewne, że również dzięki każdemu człowiekowi materia może dostępować zbawienia lub ponosić konsekwencje jego grzechu.

<sup>98</sup> G. O'Collins, *Jezus nasz Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, tłum. J. Pocij, Kraków 2009, s. 227.

<sup>99</sup> G. Dziewulski, *Teologiczne podstawy kultu relikwii*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 17 (2008), s. 177–178, 181. Godnym zastanowienia jest również postulat teologii wschodniej, iż ikonopisarze powinni być „ludźmi duchowymi”. Czy i za tym przekonaniem nie stoi przecucie, że duchowość człowieka wpływa na materialny świat? – zob. D. Klejnowski-Różycki, *Mistyka chrześcijańskiego Wchodu. Ikony*, w: *Mistyka chrześcijańska*, red. J. Wilk, Katowice 2015, s. 106, 109.

## 5.5. Szczególne cechy *imago Dei* w osobach z głęboką niepełnosprawnością intelektualną

Mówiąc o obrazie Bożym w człowieku, nie można poprzestać jedynie na tym, co wspólne wszystkim ludziom. Wydaje się bowiem, że każdy człowiek odbija w sobie jakieś szczególne cechy Boga lub też odbija je w sposób szczególnie wyrazisty. Coraz częściej mówi się na przykład o tym, że obraz Boga możemy odnaleźć w zróżnicowaniu płciowym wśród ludzi, w tym sensie, iż coś innego o Bogu mówi nam kobiecość (czy raczej kobiety), a co innego męskość (precyzyjniej: mężczyźni) – kobiety odbijają pewne cechy Boga w sposób mocniejszy niż mężczyźni i na odwrót. Chodzi zatem o przyjęcie perspektywy oddolnej – przyjrzenia się konkretnemu człowiekowi, aby dzięki niemu dowiedzieć się, kim jest Bóg. Z taką metodą łączy się jednak pewne niebezpieczeństwo, na które warto zwrócić uwagę.

### 5.5.1. Niepełnosprawny człowiek – niepełnosprawny Bóg?

Teologowie niepełnosprawności, rozpoczynając refleksję nad *imago Dei* w człowieku i nad obrazem Boga obecnym w chrześcijaństwie<sup>100</sup>, często zwracają uwagę na fakt, że ludzie od zawsze mieli tendencję, aby rzutować na Boga te cechy i własności, które w danym społeczeństwie uchodziły za cenne. „Doskonałości” te, przypisywane Bogu, rozumiano ponadto w sposób nieograniczony. I tak Bóg ukazywany był jako (wszech)mocny, (wszech)potężny, (w najwyższym stopniu) mądry, (absolutnie) pełnosprawny, (całkowicie) autonomiczny etc.<sup>101</sup>. Wtórnie zaś, te „boskie” cechy rozumiano jako obraz Boży w człowieku, co jak można łatwo się domyślić, prowadziło do opresji wobec osób niepełnosprawnych.

Z pewnością należy potraktować tę uwagę poważnie i bacznie przyrzeć się teologii pod kątem jej kulturowego ukształtowania. Wydaje się na przykład bezsporne, iż fakt (świadomego lub podświadomego) przypisywania Bogu płci męskiej – na co zwraca uwagę teologia feministyczna – wynikał wyłącznie z tego, iż w kulturze pierwiastek męski stawiano nad żeńskim, nie zaś z tego, że Bóg, który nie posiada przecież płci, jest bar-

<sup>100</sup> Oba te zagadnienia łączą się ze sobą w ścisły sposób, gdyż to jak postrzegamy człowieka jako obraz Boga jest ściśle związane z tym, w jaki sposób postrzegamy Boga. H. Reiders, *Receiving Gift of Friendship...*, s. 227; T. Reynolds, *Vulnerable Communion...*, s. 179.

<sup>101</sup> Zob. na przykład: T. Basselin, *Why Theology Needs Disability...*, s. 52–53; B. Cooper, *The Disabled God...*, s. 180; J. Swinton, *Who is the God We Worship?...*, s. 276–277.

dziej męski niż żeński. Z drugiej strony trzeba być niezwykle uważnym, aby nie uznać, że wszystkie cechy czy wartości wysoko cenione w kulturze są wyrazem jedynie ludzkiego postrzegania. Równie dobrze może być tak, że są one wyrazem najgłębszej ludzkiej tęsknoty za tym, co prawdziwie boskie. Jeśli na przykład w danym społeczeństwie ceniony jest altruizm, czy błędem będzie przypisanie tej „doskonałości” Bogu (oczywiście nigdy nie zapominając o zasadzie analogii)?

Ponadto – chcąc rzutować na Boga „ludzkie doskonałości” czy własności – grozi nam niebezpieczeństwo, które znane jest również refleksji chrystologicznej. Chodzi mianowicie o rozumowanie, które, opierając się na prawdzie, że Chrystus był prawdziwym człowiekiem, próbuje odnosić wszystkie właściwości i cechy odnajdywane w człowieku do Chrystusa. Ten współczesny „błąd chrystologiczny” dobrze diagnozuje Ranie-ro Cantalamessa, który pisze: „Mamy do czynienia z rodzajem wyścigu, kto zapędzi się najdalej w głoszeniu «pełnego» człowieczeństwa Jezusa z Nazaretu”<sup>102</sup>. Należy zatem zadać pytanie: co oznacza głoszenie owego „pełnego” człowieczeństwa? Polega ono – według Cantalamessy – na uczy-nieniu z Jezusa człowieka na podobieństwo zwykłych ludzi. Dochodzi więc do odwrócenia: Jezus postrzegany jest jako obraz człowieka, a nie człowiek jako obraz Jezusa, czy inaczej mówiąc: „Bóg postrzegany jest jako obraz człowieka, a nie człowiek jako obraz Boga”<sup>103</sup>. Nieuprawnio-ne – według Cantalamessy – jest rozumowanie, które przypisuje Chry-stusowi jako człowiekowi pewne cechy tylko dlatego, że odnajdujemy je w sobie<sup>104</sup>.

Do podobnego błędu często dochodzi również w teologii niepełnospraw-ności. Odnajdując jakieś cechy w człowieku, który jest *imago Dei*, stwierdza się, że owe cechy posiada również Bóg. Rozumowanie takie prezentuje na przykład Deborah Creamer, która stwierdza, że jako ludzie jesteśmy ogra-niczeni, skoro zaś Księga Rodzaju naucza, że jesteśmy obrazem Boga, to musimy zapytać: co to mówi nam o Bogu? Creamer zdecydowanie odwra-ca zatem perspektywę tak, jakby to Bóg był naszym obrazem, a nie my Jego. Ostatecznie dochodzi zaś do wniosku, że Bóg – podobnie jak my – jest ograniczony<sup>105</sup>, co jest twierdzeniem, które stoi wprost w opozycji do biblijnego obrazu Boga i wiary Kościoła. Widać zatem jasno, że Creamer nie uwzględniła w swym rozumowaniu metody – nazywanej tu „odgórną” – jako koniecznej korekty dla metody „oddolnej”. To, co wiemy o Bogu, musi

<sup>102</sup> R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus Święty Boga*, tłum. W. Polczyk, Wrocław 2000, s. 40.

<sup>103</sup> Tamże, s. 43.

<sup>104</sup> Tamże, s. 40–42.

<sup>105</sup> D. Creamer, *Disability and Christian Theology. Embodied Limits and Construc-tive Possibilities*, New York 2009, s. 111–112.

stać się korektą dla zbyt daleko posuniętych wniosków wysnuwanych na podstawie poszukiwania prawdy o Bogu w Jego/Jej obrazie-człowieku. Wydaje się więc, że nieustannie grozi nam ryzyko lepienia bożków na nasz obraz, zamiast odnajdywania prawdy o tym, że to my jesteśmy ulepieni na obraz Boży (por. Mdr 15,8-11).

Istnieje jeszcze inny błąd, dający efekty podobne do poprzedniego, który wkrada się często do teologii niepełnosprawności. Wychodzi się mianowicie od słusznego stwierdzenia, że najdoskonalszym obrazem Boga jest Chrystus, skoro zaś tak jest, musimy pytać o to, co oznacza obraz Boga przez pryzmat Chrystusa<sup>106</sup>. A zatem, spoglądając na Chrystusa, dowiadujemy się, kim jest Bóg. Z takim rozumowaniem nie sposób się nie zgodzić. Problem polega jednak na tym, że wszystko, co zostaje odnalezione w Chrystusie, zostaje przypisane Bogu, a zatem wszystkie cechy Jezusa są „zapisywane” po stronie Jego Boskiej natury czy właściwie doprowadzają do zmieszania natur.

Popęniając takie błędy, teologowie dochodzą do wniosków, z którymi trudno się zgodzić. Odnajdując w Chrystusie słabość, kruchość, cierpienie czy pewien rodzaj niepełnosprawności, cechy te przenoszą wprost na Boga (naturę boską)<sup>107</sup>. Najbardziej jaskrawym przykładem jest nazywanie Chrystusa „niepełnosprawnym bóstwem” (*disabled deity*), co czyni prekursorką teologii niepełnosprawności – Nancy Eiesland<sup>108</sup>, a także powszechne w teologii niepełnosprawności mówienie o „niepełnosprawnym Bogu”<sup>109</sup>.

<sup>106</sup> A. Berinyuu, *Healing and Disability...*, s. 205.

<sup>107</sup> Stosując zasadę *communicatio idiomatum*, możliwe jest mówienie o słabym czy nawet niepełnosprawnym Bogu, jeśli zdanie to odnoszone jest do Jezusa. W tym miejscu chodzi jednak o mówienie po prostu o Bogu czy naturze boskiej.

<sup>108</sup> N. Eiesland, *The Disabled God: Toward a Liberatory Theology of Disability*, Nashville 1994, s. 104.

<sup>109</sup> Taki tytuł nosi książka Nancy Eiesland (*The Disabled God*). W ten sposób pisze o Bogu również Burton Cooper (B. Cooper, *The Disabled God...*), który jednak ideę niepełnosprawności Boga uzasadnia w inny sposób. Twierdzi on, że kiedy Bóg cierpi z niepełnosprawnymi, staje się niepełnosprawny, bo rzeczywistość niepełnosprawnych wkracza w Boga. Zob. również, J. Swinton, *Who is the God We Worship?...*, s. 281; T. Basselin, *Why Theology Needs Disability...*, s. 53. A. Yong, *Theology and Down Syndrome...*, s. 174–175. Nie wszyscy teologowie niepełnosprawności chcą jednak określać Boga jako niepełnosprawnego. Yong przytacza krytykę idei Chrystusa jako niepełnosprawnego Boga dokonywaną przez innych teologów: Graham Monteith twierdzi, że Bóg nie jest niepełnosprawny, ale cierpi z niepełnosprawnymi; Debora Creamer krytykuje chrystologię ukazującą Chrystusa jako niepełnosprawnego Boga, gdyż nie pozostawia ona przestrzeni osobom, które mają negatywny stosunek do swojej niepełnosprawności; Christopher Hinkle kwestionuje obraz Boga jako upośledzonego intelektualnie, twierdząc, że Bóg jest inteligentny (ang. *intelligent*), a ludzie stworzeni na Jego obraz są najbardziej inteligentni ze stworzeń – zob. A. Yong, *Theology and*

W ślad za Eiesland idą inni teologowie niepełnosprawności, którzy uszczegółowiają mówienie o niepełnosprawnym Bogu i określają Boga jako głuchego<sup>110</sup>, ślepego<sup>111</sup>, z zespołem Downa<sup>112</sup> czy z chorobą dwubiegunową<sup>113</sup>. Takie mówienie o Bogu nie zawsze wynika z przedstawionego powyżej błędu metodologicznego polegającego na przypisaniu Bogu wszystkich cech, które odnajdujemy w Chrystusie, czasem jest po prostu próbą zbudowania nowych metafor Boga, które mogłyby doprowadzić do zmiany postrzegania niepełnosprawności i osób niepełnosprawnych.

Z pewnością kwestia metafor stosowanych w odniesieniu do Boga, a związanych z niepełnosprawnością, wymagałaby szerszej dyskusji i przypatrzenia się każdej z nich z osobna, aby móc ostatecznie wypowiedzieć się na temat możliwości i korzyści płynących z ich stosowania. W pierwszym odczuciu wydaje się jednak, że nawet czysto metaforyczne używanie takich określeń bardziej zaciemnia, niż rozjaśnia prawdę o tym, kim jest Bóg, doprowadzając do przekonania o istnieniu w Bogu niedoskonałości, słabości czy cierpienia.

W tym miejscu zaczynamy dotykać niesłuchanie żywotnej we współczesnej teologii i ważnej (o ile nie najważniejszej!) egzystencjalnie kwestii cierpietliwości Boga. Świadomie nie chcę jednak wchodzić szczegółowo w to zagadnienie, gdyż zbyt pobieżne potraktowanie tak istotnego tematu łatwo można doprowadzić do jego spłylenia. Moje fundamentalne przekonanie w tej kwestii doskonale oddaje klasyczna formuła „jeden z Trójcy cierpiał”, która ukazuje głęboką solidarność Boga z cierpiącym stworzeniem, równocześnie nie zacierając prawdy o wiecznej szczęśliwości Boga w sobie, który jest wszechmocny i zdolny do ostatecznego pokonania cierpienia<sup>114</sup>. W moim przekonaniu Bóg nie musi być więc nazywany „niepełnosprawnym”, aby być Bogiem niepełnosprawnych.

---

*Down Syndrome...*, s. 176. Również Barbara Hedges-Goettl sprzeciwia się mówieniu o niepełnosprawnym Bogu. W opozycji do takiej tezy twierdzi, że tylko Bóg jest nieskończony, bez ograniczeń – tylko Bóg nie jest niepełnosprawny – zob. B. Hedges-Goettl, *Thinking Theologically About Inclusion...*, s. 18.

<sup>110</sup> W. Morris, *Theology Without Words: Theology in the Deaf Community. Explorations in Practical, Pastoral and Empirical Theology*, London 2008, s. 137–156.

<sup>111</sup> J. Hull, *In the Beginning there was Darkness: A Blind Person's Conversations with the Bible*, London 2001.

<sup>112</sup> J. Swinton, *The Body of Christ Has Down Syndrome: Theological Reflections on Vulnerability, Disability, and Graceful Communities*, „The Journal of Pastoral Theology” 13,2 (2003), s. 76.

<sup>113</sup> P.B. Helsel, *Introduction to Three Diagnoses of God*, „Pastoral Psychology” 58,2 (2009), s. 181–182.

<sup>114</sup> Zasadniczo podzielam pogląd przedstawiony w tekście: G. Strzelczyk, *O cierpieniu Boga. Głos w dyskusji*, w: *W poszukiwaniu sensu cierpienia. Dialog interdyscyplinarny*, red. A. Bartoszek, Katowice 2006, s. 166–180.



### 5.5.2. Różnorodność, zależność, tajemnica

Mając w pamięci niebezpieczeństwa związane z teologiczną interpretacją niepełnosprawności<sup>115</sup> i zastosowaniem metody oddolnej, proponuję zastanowić się teraz nad pytaniem: w jaki sposób osoby z niepełnosprawnością intelektualną – właśnie dzięki temu, kim są, a więc dzięki swej niepełnosprawności – przekazują prawdę o tym, kim jest Bóg<sup>116</sup>? Na tym polu teologia niepełnosprawności poczyniła wiele interesujących spostrzeżeń, dlatego warto rozpocząć od ich przywołania.

Teologowie niepełnosprawności poświęcają sporo uwagi rozumieniu niepełnosprawności jako wyrazu różnorodności występującej wśród ludzi, a szerzej – wśród całego stworzenia. Różnorodność ta ma swe źródło w Bogu – Trójcy równych, lecz różnorodnych Osób. Jakkolwiek nie pojmować by różnic występujących pomiędzy Osobami Trójcy (w kluczu teologii zachodniej czy wschodniej), nie sposób zaprzeczyć, że w Trójcy występuje różnorodność. Bóg chrześcijan jest Bogiem różnorodności, a zjednoczenie nie oznacza jej pokonania<sup>117</sup>.

Choć różnorodność wśród ludzi dostrzegalna jest na wielu poziomach: zróżnicowanie płciowe, rasowe, różnorodność talentów, zainteresowań etc., nie sposób zaprzeczyć, że osoby z różnego rodzaju niepełnosprawnościami wyjątkowo mocno wyróżniają się na tle ludzkiej wspólnoty. Wydaje się, że szczególnie osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną wyjątkowo mocno ukazują zróżnicowanie wśród ludzi. Posiadają one niekonwencjonalne ciała i umysły. Ich zachowanie jest daleko bardziej nieszablonowe niż osób w tzw. normie intelektualnej. Z naszej perspektywy – osób pełnosprawnych – nie posiadają oni pewnych powszechnych umiejętności, często jednak mają rozwinięte inne umiejętności, jak chociażby zdolność do odczytywania cudzych emocji. Mają inne potrzeby niż większość ludzi, inne rzeczy sprawiają im radość. Inaczej komunikują swoje emocje i potrzeby. Przez to wszystko są szczególnym znakiem róż-

<sup>115</sup> Por. rozdział 1 – szczególnie pytanie dotyczące przyczyn niepełnosprawności. Roboczo przyjmuję w tym miejscu, że niepełnosprawność (upośledzenie) jest chciana i zaplanowana przez Boga, a przynajmniej, że – nawet jeśli jest ona wynikiem grzechu – Bóg może się nią posłużyć, aby objawić się swemu stworzeniu.

<sup>116</sup> Koniecznym będzie zatem korekcyjne zastosowanie metody odgórnej – to, co „wiemy” o Bogu (czy precyzyjniej: w co wierzymy, dzięki Jego/Jej objawieniu), powinno być dla nas korygujące wobec tego, czego dowiadujemy się o Nim/Niej dzięki teologicznej refleksji nad niepełnosprawnością.

<sup>117</sup> S. George, *Voices and Visions from the Margins on Mission and Unity: A Disability-informed Reading of the Pauline Metaphor of the Church as the Body of Christ*, „International Review of Mission” 100,1 (2011), s. 97. Por. A. Gesché, *Człowiek...*, s. 150.

norodności, która cechuje całe stworzenie, a wypływa ze zróżnicowania w samej Trójcy Świętej.

Kolejną wyróżniającą się cechą osób z niepełnosprawnością, szczególnie intelektualną w stopniu głębokim, jest ich zupełna zależność od drugiego. Osoby te nie są w stanie samodzielnie egzystować, najprostsze czynności samoobsługowe są najczęściej zupełnie poza ich zasięgiem. Bardzo często nie potrafią samodzielnie jeść, samodzielnie się poruszać, samodzielnie się myć. Teologowie niepełnosprawności podkreślają, że osoby te objawiają prawdę o człowieku jako istocie współzależnej, nieautonomicznej, potrzebującej relacji z drugim<sup>118</sup>. Zastanówmy się jednak, czy ich całkowita zależność od drugich nie odbija też czegoś z prawdy o samym Bogu? Tak postawiony problem można rozpatrywać dwojako. Po pierwsze – co wydaje się bardziej słuszne – można odnieść go do Boga samego w sobie. Można zatem stwierdzić, że Osoby Boskie są względem siebie współzależne – Ojciec, nie byłby Ojcem, gdyby nie posiadał Syna, Syn nie byłby Synem, gdyby nie posiadał Ojca. Osoby Boskie potrzebują siebie nawzajem, aby każda z nich mogła być tym, kim jest – potrzebują Drugiego. Osoby Boskie w konieczny sposób pozostają ze sobą w relacji<sup>119</sup>.

Po drugie – co wymaga już dużo większej dozy ostrożności – można powiedzieć, że Bóg jest w pewnym sensie zależny od człowieka<sup>120</sup>.

<sup>118</sup> Teologowie niepełnosprawności akcentują zarówno całkowitą zależność wszystkich osób ludzkich od Stwórcy, jak i wzajemną zależność pomiędzy osobami ludzkimi oraz podkreślają, że tę wspólną wszystkim ludziom kondycję odkrywamy dzięki osobom niepełnosprawnym. Zagadnienie to zostanie podjęte jeszcze w rozdziale 6. Zob. J. Swinton, *Who is the God We Worship?*..., s. 292, 295–296; T. Reynolds, *Theology and Disability: Changing the Conversation*, „Journal of Religion, Disability & Health” 16,1 (2012), s. 39, 42; J. Swinton, H. Mowat, S. Baines, *Whose Story Am I? Redescribing Profound Intellectual Disability in the Kingdom of God*, „Journal of Religion, Disability & Health” 15,1 (2011), s. 10–11; M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability...*, s. 15; R. Cross, *Disability, Impairment, and Some Medieval Accounts of the Incarnation: Suggestions for a Theology of Personhood*, „Modern Theology” 27,4 (2011), s. 648.

<sup>119</sup> Por. J. Swinton, *Who is the God We Worship?*..., s. 297.

<sup>120</sup> Por. R. Cross, *Disability, Impairment, and Some Medieval Accounts of the Incarnation...*, s. 648. Cross, opierając się na teologii scholastycznej, porównuje ludzką naturę przyjętą przez Syna we wcieleniu do protezy, instrumentu, którym posługuje się Bóg. Stwierdza, że Syn jest zależny od tej protezy, a jako że człowiek jest obrazem Syna, powinniśmy stąd wyciągnąć wniosek dotyczący ludzkiej natury, a mianowicie: człowiek, podobnie jak Bóg, którego jest on obrazem, jest ze swej natury absolutnie zależny (od protezy). Cross nie zauważa jednak, że w przeciwieństwie do człowieka, nawet jeśli Bóg jest w jakiś sposób zależny od stworzenia, wchodzi w tę zależność w sposób dobrowolny. Ideę „zależności” Boga od człowieka/stworzenia rozwija również Adolphe Gesché, który jednak osadza ją w perspektywie Bożej wszechmocy, która musiała się „skur-

Jednak zależność ta nie jest konieczna, jak wewnątrz Trójcy, ale ustanowiona przez wszechmocnego Boga. Bóg nie potrzebował stworzenia, nie było ono w żadnym sensie konieczne, jednak decydując się na powołanie do istnienia wolnych stworzeń, Bóg dobrowolnie ograniczył w pewien sposób swoją władzę – Bóg nie może (bo tego nie chce) bez zgody człowieka go zbawić, to znaczy zmusić do miłosnej relacji ze sobą. W tym sensie Bóg potrzebuje człowieka – potrzebuje jego zgody. Jednak nawet bez niej, nadal pozostaje Bogiem.

Ponadto, z perspektywy nieinterwencjonistycznego rozumienia działania Boga, Bóg nie tylko nie narusza wolnej woli stworzeń, ale także nie łamie praw przyrody, naturalnych procesów naznaczonych pewną autonomią<sup>121</sup>. Kwestia zależności Boga od świata wymagałaby szerszego potraktowania i uszczegółowienia, co jednak zdecydowanie przerasta możliwości tego opracowania. Jednak – bez względu na to, jak teologia postrzega uwiłkowanie Boga w świat, czy jest to na przykład perspektywa klasycznej metafizyki czy myślenia procesualnego – w każdym przypadku Bóg pozostaje w jakiś sposób transcendentny wobec świata, to znaczy niezależny od świata, a równocześnie jest obecny w świecie i stale uczestniczy w jego historii.

Mówiąc o szczególnym obrazie Bożym w osobach z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu głębokim, należy zwrócić uwagę na jeszcze jedną, wyróżniającą ich cechę – tajemniczość. Bóg jest tajemnicą, osoby upośledzone przypominają nam o tym w wyjątkowo dobitny sposób. Zauważmy, że już samo słowo „głęboko” poprzedzające określenie „upośledzone umysłowo” sugeruje pewną niedostępność, tajemnicę, ukrycie – tak jakby osoby te były głęboko ukryte w tajemnicy swojego istnienia. Dostęp do ich życia wewnętrznego jest praktycznie zamknięty, a odczytywanie ich emocji, pragnień i potrzeb jest możliwe zasadniczo tylko dla grona najbliższych osób.

W tym duchu wypowiada się Jennie Weiss Block, gdy pisze: „Niepełnosprawność jest dramatycznym przypomnieniem, że drogi Boga nie są naszymi drogami. Bóg nie jest takim, jakim byśmy się Go spodziewali”<sup>122</sup>. Choć autorka zdaje się akcentować w swojej wypowiedzi bardziej aspekt tajemniczego działania Boga (dlaczego Bóg dopuszcza niepełnosprawność? dlaczego nie uzdrawia cierpiących z powodu niepełnosprawności osób?), jej wypowiedź można rozumieć również w kluczu tajemniczości Boskiej istoty. Bóg *działa* w sposób tajemniczy, gdyż sam *jest* Tajemnicą.

---

czyć”. Bóg musiał się umniejszyć, aby zrobić miejsce dla człowieka – zob. A. Gesché, *Człowiek...*, s. 95–96, 121, 148–149.

<sup>121</sup> D. Edwards, *Jak działa Bóg?*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2013, s. 71–73, 84–85.

<sup>122</sup> J. Weiss Block, *Copious Hosting: A Theology of Access for People with Disabilities*, New York–London 2002, s. 91.

Osoby głęboko niepełnosprawne intelektualnie są dla nas tajemnicą – nie potrafimy się z nimi skomunikować w takim stopniu, jak z osobami pełnosprawnymi, częściej zgadujemy, niż mamy pewność co czują, czego potrzebują, jak możemy im pomóc. Choć doświadczony opiekun potrafi w pewnym stopniu nawiązać komunikację z osobą głęboko niepełnosprawną intelektualnie, nigdy nie ma pewności, na ile precyzyjnie interpretuje komunikaty przez nią wysyłane<sup>123</sup>. Oczywiście także osoby pełnosprawne bardzo często nie potrafią wyrazić swoich potrzeb, ich komunikaty bywają źle interpretowane przez odbiorców, nigdzie jednak w świecie ludzkim komunikacja między poszczególnymi osobami nie jest tak trudna, jak w przypadku osób upośledzonych intelektualnie. Niemożliwość komunikacji, poznania, prowadzi nas w głąb doświadczenia tajemnicy. Jak pisze Denis Edwards, „Doświadczenie tajemnicy nie jest po prostu doświadczeniem czegoś, czego nie wiemy lub nie rozumiemy. Jest to raczej doświadczenie nieprzeniknionej głębi rzeczywistości”<sup>124</sup>.

Tajemnica człowieka znajduje swojej zakorzenienie w tajemnicy Boga, dzięki czemu tajemnica człowieka odzwierciedla tajemnicę Boga. Szczególnie dobitnie aspekt tajemniczości, niewyraźności Boskiego misterium czy wręcz niepoznawalności<sup>125</sup> Boga podkreśla teologia apofatyczna, która nieustannie przypomina nam, że Bóg jest inny, niż nam się wydaje. Bóg jest Innym. Czy wśród ludzi możemy znaleźć bardziej „innych” niż osoby upośledzone intelektualnie?

Co więcej, można zaryzykować stwierdzenie, że osoby niepełnosprawne intelektualnie (dzięki swej tajemniczości) odbijają w sobie szczególnie obraz Pierwszej Osoby Trójcy Świętej, nie zaprzeczając przy tym wcześniejszemu twierdzeniu, iż bycie obrazem Bożym oznacza w pierwszym rzędzie bycie obrazem Chrystusa. Chrystus bowiem jest obrazem Ojca. Tajemniczość, choć cechuje całą Trójcę, wydaje się być domeną przede wszystkim Ojca. To Ojciec jest dla nas największym misterium, niedostępnym źródłem wszystkiego, co istnieje, ukrytym prapoczątkiem, totalną tajemnicą. Tę prawdę o Pierwszej Osobie Trójcy Świętej doskonale oddają jej przedstawienia w postaci pustego tronu czy określanie jej terminem „milczenie”. Przystęp do Ojca mamy tylko przez Syna w Duchu Świętym. Inaczej mówiąc: Syn i Duch są samoudzielaniem się Ojca światu.

Osoby z niepełnosprawnością intelektualną są zatem obrazem Boga nie pomimo swojej niepełnosprawności, ale dzięki niej<sup>126</sup>. Ich specyficzna,

<sup>123</sup> Por. J. Kristeva, J. Vanier, *(Bez)sens słabości. Dialog wiary z niewiarą o wykluczeniu*, tłum. K. i P. Wierchosławscy, Poznań 2012, s. 55, 87.

<sup>124</sup> D. Edwards, *Jak działa Bóg?...*, s. 86.

<sup>125</sup> Naturalnie nie chodzi o zupełne zanegowanie możliwości poznania Boga, ale o podkreślenie ograniczoności naszej znajomości Boga.

<sup>126</sup> N. Eiesland, *The Disabled God...*, s. 100.

jednak w pełni ludzka, kondycja ukazuje wyraziście prawdę o Bogu, jako wspólnocie współzależnych i różnorodnych Osób, który w stosunku do świata pozostaje zawsze „Inny” – pozostaje tajemnicą.

Spojrzenie na problem obrazu Bożego przez pryzmat niepełnosprawności niesie ze sobą jeszcze jedną istotną korzyść. Jak czytamy w numerze 44 dokumentu Światowej Rady Kościołów pt. *Christian Perspectives on Theological Anthropology*: „Między innymi ujawnia nieświadome założenie, które przenika wiele naszych kultur, że tylko «doskonała» osoba może w pełni odzwierciedlać obraz Boga – gdzie «doskonała» oznacza odnoszenie sukcesów, bycie atrakcyjnym, młodym i nie-niepełnosprawnym”<sup>127</sup>. Obraz Boży ma jednak niewiele wspólnego z obrazem człowieka „idealnego”, który promują media. *Imago Dei* obecny jest w każdej ludzkiej istocie, bez względu na ograniczenia jej ciała czy umysłu<sup>128</sup>, a czasem właśnie poprzez nie i dzięki nim.

---

<sup>127</sup> W oryginale: „Among other things it exposes the unconscious assumption, which pervades many of our cultures, that only a «perfect» person can reflect fully the image of God – where «perfect» means to be successful, attractive, young and not disabled”.

<sup>128</sup> Por. World Council of Churches, *Christian Perspectives on Theological Anthropology*, 45.

## Człowiek z głęboką niepełnosprawnością intelektualną objawicielem człowieczeństwa

*Uznać osobę z upośledzeniem za brata równego pod względem godności znaczący zaakceptować naszą prawdziwą kondycję<sup>1</sup>.*

*Czy upośledzeni nie mają, oni także, swego rzeczywistego miejsce w społeczeństwie? A dokładniej, czy nie mają oni roli do odegrania w historii ludzkości i rozwoju świata?<sup>2</sup>*

Każdy człowiek w szczególności, unikatowy i „zarezerwowany tylko dla niego” sposób objawia, kim jest Bóg, a zatem nosi w sobie pewne wyjątkowe cechy obrazu Bożego, jak postarałam się to pokazać na przykładzie osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną w poprzednim rozdziale<sup>3</sup>. Każdy człowiek otwiera nas jednak nie tylko na tajemnicę Boga, ale również na tajemnicę człowieka – wskazuje kim jest człowiek. Pewne szczególnie rzucające się w oczy cechy, ograniczenia czy zdolności konkretnego człowieka pozwalają odkryć nam, że (w mniejszym lub większym stopniu) cechy te, ograniczenia czy zdolności są powszechne wszystkim ludziom i objawiają nam prawdę o człowieku.

Niniejszy rozdział postara się ukazać profetyczną i niezastępowalną rolę osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną w ludzkiej społeczności. Bez ich obecności ludzkość może pozostać bowiem ślepa i głucha na to, co oznacza bycie w pełni człowiekiem, który jest, między innymi, istotą (6.1) kruchą i zależną, (6.2) niepowtarzalną, (6.3) oraz powołaną do

---

<sup>1</sup> Jean-Marie Lustiger, cytaty za: J. Kristeva, J. Vanier, *(Bez)sens słabości. Dialog wiary z niewiarą o wykluczeniu*, tłum. K. i P. Wierchostawscy, Poznań 2012, s. 78.

<sup>2</sup> J. Vanier, *Wspólnota. Wybór pism*, wybór: J. Krupska, M. Przeciszewski, tłum. M. Przeciszewski, Kraków 1985, s. 159.

<sup>3</sup> Jak zostało zaznaczone wcześniej, cechy te są też obecne w innych osobach, ale ponieważ konkretna osoba posiada owe cechy w sposób szczególnie mocny, można uznać, że stają się one jej unikatowymi rysami obrazu Bożego.



świętowania. Takie oblicze człowieka jest bowiem najłatwiej dostrzegalne w osobach niepełnosprawnych intelektualnie.

W niniejszym rozdziale zostanie przywołane doświadczenie „bycia z”, dzielenia życia, opieki nad, ale też przyjaźni z osobami niepełnosprawnymi intelektualnie. Za główne źródło posłużą w tym rozdziale przede wszystkim refleksje Jeana Vanier, założyciela wspólnoty „Arka”, którą tworzą osoby niepełnosprawne intelektualnie oraz osoby pełnosprawne – tzw. asystenci. Vanier swoje przekonania czerpie zatem wprost z wieloletniego doświadczenia życia pod jednym dachem z osobami z różnego rodzaju niepełnosprawnościami. Innym źródłem będą prace teologów i teoretyków niepełnosprawności, którzy również niejednokrotnie posiadają bogate, bezpośrednie doświadczenie życia, pracy czy przyjaźni z osobami niepełnosprawnymi intelektualnie. Można zatem powiedzieć, że jednym z dwóch podstawowych źródeł tego rozdziału będzie bezpośrednio doświadczenie obecności osób niepełnosprawnych intelektualnie – spisane w postaci osobistych refleksji – które stają się dla innych objawicielami człowieczeństwa. Chodzi tu zatem o namysł zdecydowanie „oddolny”, wynikający z doświadczenia codziennego życia. Dlatego bardzo często pozwolę bezpośrednio „mówić” tym, którzy dzielą życie z osobami z niepełnosprawnością, ponieważ to właśnie oni są najlepszymi adwokatami pełni ich człowieczeństwa<sup>4</sup>.

Równie istotne, a nawet istotniejsze, będzie ukazanie idei ludzkiej kruchości i zależności, ludzkiej niepowtarzalności oraz powołania człowieka do świętowania z perspektywy chrześcijańskiej wiary, która swój wyraz (i źródło) znajduje w biblijnych tekstach natchnionych, nauczaniu Kościoła, twórczości teologicznej i innych miejscach teologicznych. Teksty te będą stanowiły drugie – co nie oznacza drugorzędne! – podstawowe źródło dla tego podrozdziału. Niektóre z tych wątków (dotyczących ludzkiej kruchości, zależności, niepowtarzalności czy powołania do świętowania), choć wydają się być rozpowszechnione, a przynajmniej obecne w tradycji, nie znajdują – moim zdaniem – wystarczającego oddźwięku we współczesnym teologicznym namyśle nad człowiekiem, dlatego należy poświęcić im więcej uwagi, ku czemu chcę poczynić w tym rozdziale mały krok.

Oba wymienione tu cele nie zawsze będą realizowane w przedstawionej kolejności. Nie chodzi bowiem o jakieś ściśle określone, metodologiczne kroki. Zamyśłem jest raczej ukazanie prawdy o człowieku wynikającej zarówno z „objawienia” codzienności, doświadczenia „z niska”, jak i z objawienia darowanego przez Boga. Oba te rodzaje „objawień” nie wydają się być przeciwstawne (ale nie są również tożsame!), bo czy możemy pojmować inaczej objawienie Boże niż jako doświadczenie obecności

<sup>4</sup> Spora ilość cytatów podyktowana jest również faktem, że część przytaczanych tu tekstów jest niedostępna w języku polskim.

i działania Boga w ludzkim życiu, które z czasem zostało uznane przez wspólnotę za prawdziwe i skodyfikowane, przede wszystkim w kanonie Pisma Świętego? Czy również ostateczne objawienie Boga w Chrystusie nie było *oddolnym* doświadczeniem Boga przychodzącego w prozie ludzkiej egzystencji, której nie zawsze towarzyszyły spektakularne znaki?

### 6.1. Człowiek jako istota krucha i zależna – powołanie do wspólnoty

*Ludzie są niepełnosprawni, ponieważ są ludzcy, niepełnosprawność jest naturalną częścią ludzkiej kondycji*<sup>5</sup>.

*Co z dzisiejszym „homo sapiens”, który zachęcany jest do „osiągania celów” i do „konsumowania”, i który nie chce uznać, że jest kruchy i podatny na zranienia?*<sup>6</sup>

Doświadczenie obecności osób niepełnosprawnych intelektualnie, szczególnie w stopniu głębokim, jest przede wszystkim doświadczaniem ludzkiej kruchości. Wątki te są niesłuchanie mocno obecne w twórczości teologów niepełnosprawności, ale również wszystkich tych, którzy znajdują się z nimi w bliskich relacjach.

Jean Vanier, mówiąc o swoim doświadczeniu dzielenia życia z osobami niepełnosprawnymi intelektualnie, stwierdza, że nauczyły go one bardzo wiele o ludzkiej naturze i istnieniu – o tym, co oznacza bycie człowiekiem<sup>7</sup>. W tym kontekście Vanier szczególną uwagę poświęca zagadnieniu ludzkiej podatności na zranienia (ang. *vulnerability*), kruchości, ograniczoności, zależności od innych. Można jednak zapytać: czy nie jest oczywistym, że człowiek jest istotą ograniczoną, kruchą, śmiertelną etc.<sup>8</sup>? Czy ktoś jest w stanie temu zaprzeczyć? A więc można zapytać z ironią: czy osoby niepełnosprawne mają nam uświadamiać coś, co jest oczywiste? Przecież – chciałoby się powiedzieć – taka jest rzeczywistość.

<sup>5</sup> „People have disabilities because people are human, and disability is a natural part of the human state” – J. Byzek, *Jesus and the paralytic, the blind and the lame: A Sermon*, „Ragged Edge” November/December 2000, <http://www.raggededgemagazine.com/1100/1100cft1.htm> [dostęp: 26.02.2018].

<sup>6</sup> Julia Kristeva, w: J. Kristeva, J. Vanier, *(Bez)sens słabości...*, s. 21.

<sup>7</sup> J. Vanier, *Eruption of Hope*, Toronto 1971, s. 46; J. Vanier, *What Have People with Learning Disabilities Taught Me?*, w: *The Paradox of Disability. Response to Jean Vanier and L'Arche Communities from Theology and the Science*, red. H. Reinders, Grand Rapids–Cambridge 2010, s. 19.

<sup>8</sup> Por. B. Wall, *Welcome as a Way of Life. Practical Theology of Jean Vanier*, Eugene (Oregon) 2016, s. 33.

Jean Vanier uważa jednak, że człowiek jest w stanie „zaprzecić się” najbardziej oczywistych faktów i żyć w iluzji. Píše na ten temat w następujący sposób: „Odkryłem, że mam wiele filtrów w moim własnym ja, gdzie selekcionuję i modyfikuję rzeczywistość, którą pragnę przyjąć [...]. Selekcionuję to, co mi się podoba, podnosi moje ego i daje mi poczucie wartości. Odrzucam to, co powoduje wewnętrzny ból, zaniepokojenie lub poczucie bezsilności”<sup>9</sup>. Jednak bez przyjęcia rzeczywistość taką, jaką ona jest, niemożliwe jest życie w pełni ludzkie. Vanier wypowiada się o tym w poniższym fragmencie:

Być człowiekiem oznacza być połączonym z własnym człowieczeństwem i rzeczywistością. Oznacza to porzucenie samotności bycia zamkniętym w iluzji, w marzeniach i ideologiach, bycia przerażonym rzeczywistością, i wybór, aby pójść w kierunku połączenia. Być człowiekiem oznacza akceptować samych siebie takimi, jakimi jesteśmy, z naszą historią, a także innych takimi, jakimi są. [...] Być człowiekiem nie oznacza być zmiażdżonym przez rzeczywistość, być wściekłym na nią albo próbować przekuć ją w to, czym naszym zdaniem powinna być, ale zaangażować siebie jako indywidualności i jako gatunek na rzecz ewolucji, która będzie dla dobra wszystkich<sup>10</sup>.

Przyjęcie rzeczywistości taką, jaką ona jest oraz akceptacja siebie i innych, takimi jakimi jesteśmy, nie jest więc czymś, co jest proste czy wręcz automatyczne. Przeciwnie, wymaga „prawdziwie ludzkiego” wysiłku i pracy, a przede wszystkim uprzedniej świadomości konieczności dokonania zmiany, to znaczy przejścia od zaprzeczenia do akceptacji.

Ludzie nie chcą jednak przyjąć prawdy o rzeczywistości ani o nich samych, jeśli wiąże się to z uznaniem słabości, kruchości czy niedoskonałości własnej lub świata. W związku z tym zamykają oczy na to i na tych, którzy najdobitniej i najjaskrawiej objawiają prawdę o ludzkiej słabości – nie chcą oglądać osób niepełnosprawnych, bo w nich mogą dostrzec swoją własną słabość i kruchość. *Dokument Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Niepełnosprawnych* stwierdza, że wspólnota nie chce oglądać ludzi niepełnosprawnych, ponieważ pokazują oni jasno „ujemne aspekty życia”<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> J. Vanier, *Community and Growth*, London 2007, s. 265.

<sup>10</sup> Tenże, *Becoming Human*, London 1999, s. 15.

<sup>11</sup> Kongregacji Nauki Wiary, *Dokument Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Niepełnosprawnych* (1981), 15, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998, s. 347.

Odrzucamy więc osoby z niepełnosprawnością, ponieważ w rzeczywistości odrzucamy naszą własną słabość. Jednakże odrzucając naszą słabość, w konsekwencji odrzucamy samych siebie, gdyż słabość – jak pisze Vanier – jest integralnym składnikiem człowieczeństwa<sup>12</sup>.

W podobnym tonie do Vaniera wypowiada się John Swinton, który pisze, że ludzie cenią niezależność, autonomię, samowystarczalność, ale rzeczywistość jest zupełnie inna: ludzie są zależni od siebie we wszystkich rzeczach, nawet w byciu osobą: „ja jestem, bo my jesteśmy”. Wszyscy jesteśmy podatni na zranienia i zależni, a osoby niepełnosprawne objawiają to z całą mocą<sup>13</sup>. Ograniczoność, z którą podejście medyczne do niepełnosprawności próbuje tak bardzo walczyć, nie jest niczym złym, ale jest częścią człowieczeństwa<sup>14</sup>. Również małżeństwo Tataryn podkreśla, że niepełnosprawność, poprzez wskazywanie na naszą cielesność i śmiertelność, obala współczesny mit o samowystarczalności, autonomii i doskonałości człowieka<sup>15</sup>.

Kultura, która nas otacza – jak podkreśla teolożka Kathy Black – jest jednak zdecydowanie kulturą „jednostki”: ceniącą autonomię, niezależność i samowystarczalność. Im człowiek jest bardziej zależny, tym jest bardziej odrzucany przez społeczeństwo, zaś osoby niepełnosprawne postrzegane są jako ci, którzy nie mają nic do zaoferowania, a jedynie wymagają opieki i obciążają innych. Zdaniem Black, pomimo tego, że przesłanie Ewangelii jest zupełnie inne – mówi o naszej współzależności i pragnie pobudzać nas do solidarności – chrześcijanie, będąc „zanurzonymi w tym świecie”, przejmują takie indywidualistyczne myślenie<sup>16</sup>.

Obraz człowieka jako istoty niezależnej jest po prostu nieprawdziwy, dlatego niektórzy – czyni tak Paul Wandell – nie boją się nazywać go wręcz

<sup>12</sup> J. Vanier, *Becoming Human ...*, s. 40.

<sup>13</sup> J. Swinton, *Who is the God We Worship? Theologies of Disability; Challenges and New Possibilities*, „International Journal of Practical Theology” 14,2 (2011), s. 292. Zob. także T. Basselin, *Why Theology Needs Disability*, „Theology Today” 68,1 (2011), s. 51.

<sup>14</sup> J. Swinton, *Who is the God We Worship? ...*, s. 290.

<sup>15</sup> M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability: A Theology for Embracing Difference*, New York 2013, s. 22. O dominującym obrazie człowieka jako istocie autonomicznej, niezależnym obywatelu, któremu przysługują określone prawa i który cieszy się wolnością wyborów oraz jest odpowiedzialny za swoje czyny pisze również H. Meininger, *Authenticity in Community: Theory and Practice of an Inclusive Anthropology in Care for Persons with Intellectual Disabilities*, w: *Spirituality and Intellectual Disability: International Perspectives on the Effect of Culture and Religion on Healing Body, Mind, and Soul*, red. W. Gaventa, D. Coulter, Binghamton 2001, s. 16.

<sup>16</sup> K. Black, *A Healing Homiletic: Preaching and Disability*, Nashville 1996, s. 38–40.

„heretyckim obrazem siebie”<sup>17</sup>. Herezja ma bowiem to do siebie, że zatrzymuje się „w połowie prawdy”. Półprawdą o człowieku jest podkreślanie jedynie jego autonomii, oddzielenia, wielkości czy „wolności od”. Drugą połową prawdy o człowieku jest jego zależność, kruchość, słabość i pragnienie drugiego.

Dlaczego jednak aż tak bardzo boimy się zmierzyć z własną słabością i zaakceptować ludzką kruchość? U podłoża tego odrzucenia Vanier dostrzega najbardziej pierwotny lęk człowieka, którym jest lęk przed śmiercią<sup>18</sup>. Píše na ten temat w następujący sposób: „Osoby znajdujące się w sytuacji niepełnosprawności odsłaniają przez swoje upośledzenie aspekty naszej własnej – niezintegrowanej wewnętrznie – śmierci, lęk przed byciem odrzuconym, upokorzonym, a nawet lęk przed zniknięciem lub śmiercią”<sup>19</sup>. Również Julia Kristeva, uznana filozofka i feministka, która jest matką dorosłego, upośledzonego intelektualnie syna, dostrzega, że odrzucenie osób niepełnosprawnych jest podszyte lękiem przed śmiercią: „za sprawą swojej nieodwołalności niepełnosprawność stawia nas wobec konieczności śmierci fizycznej i psychicznej, wobec śmiertelności, która w utajony sposób dotyczy każdego z nas”<sup>20</sup>.

Uświadczenie sobie własnej słabości – dzięki obecności osób niepełnosprawnych – nieuchronnie prowadzi nas więc do uświadczenia sobie własnej śmiertelności. Ostatecznie jednak – jak twierdzi Jean Vanier, opisując swoje własne doświadczenia – życie z osobami z różnego rodzaju niepełnosprawnościami nie tylko uświadcza nam naszą śmiertelność, ale pomaga nam także zaakceptować śmierć, mówić o niej i towarzyszyć ludziom umierającym. Jak sam pisze: „Śmierć jest częścią życia: nie jest czymś, co ma nas przerażać, ale jest raczej końcowym przejściem do nowego życia”<sup>21</sup>. Można powiedzieć, że akceptując słabość osób z niepełnosprawnością intelektualną, zaczynamy akceptować własną śmiertelność: „aby oswoić śmierć, trzeba odważyć się spotkać z drugim, słabszym, który uczyni możliwym przyjęcie własnych słabości i podatności na zranienie”<sup>22</sup>.

Niepełnosprawność czy słabość drugiego człowieka powoduje nie tylko to, że „odwracamy głowę”. Czasem wywołuje wręcz złość i agresję, jednak również w tym wypadku przyczyna jest taka sama: jest nią bunt przeciwko naszej własnej słabości. Vanier opisuje z powalającą szczerością swoją

<sup>17</sup> P. Wandell, *Pondering the Anomaly of God's Love. Ethical Reflection on Access to the Sacraments*, w: *Developmental Disabilities and Sacramental Access. New Paradigms for Sacramental Encounters*, red. E. Foley, Collegeville 1994, s. 57.

<sup>18</sup> J. Vanier, *Becoming Human...*, s. 40.

<sup>19</sup> J. Kristeva, J. Vanier, *(Bez)sens słabości...*, s. 112–113.

<sup>20</sup> Tamże, s. 19.

<sup>21</sup> J. Vanier, *What Have People with Learning Disabilities Taught Me?...*, s. 22.

<sup>22</sup> J. Kristeva, J. Vanier, *(Bez)sens słabości...*, s. 59.

reakcję na zachowanie jednego z członków wspólnoty – Luciena, który po przybyciu do „Arki”, myśląc, że został porzucony przez matkę, która musiała udać się do szpitala, przeraźliwie i nieustannie wył i jęczał. Vanier miał ochotę uciec z domu, ale nie mógł tego zrobić, ponieważ był przełożonym wspólnoty. W następujący sposób opisuje to, co odkrył wówczas w sobie:

Jego przemoc i agresja budziły moją własną [przemoc i agresję]. Byłem przerażony, gdy odkryłem źródła przemocy w moim własnym ja, gdy odkryłem, że w pewnych okolicznościach ja sam mógłbym zrobić krzywdę słabej osobie. W pewnych momentach dotykałem źródeł psychologicznej nienawiści w samym sobie. Mogłem zrozumieć jak istota ludzka może próbować skrzywdzić i zniszczyć innego. Zobaczyłem, jak słaby człowiek może ujawnić we mnie to, co jest we mnie najpiękniejsze, ale także to, co jest najgorsze<sup>23</sup>.

Chcemy więc nie tylko „nie widzieć”, ale wręcz pozbyć się osób niepełnosprawnych, bo są oni świadkami naszej ludzkiej słabości i uosobieniem naszych lęków przed cierpieniem, brakiem siły, niedoskonałością<sup>24</sup>. Tym, co pomaga nam powstrzymać naszą agresję i przemoc wobec słabszych, jest – jak podkreśla Vanier – obecność innych ludzi, czyli wspólnoty. Wsparcie innych i ich – w pewnym sensie – „kontrolująca” obecność pomaga nam i dopinguje nas do powstrzymania siebie przed najgorszym<sup>25</sup>.

Niektórzy twierdzą, że chęć „pozbycia” się osób głęboko upośledzonych wynika również z tego, że żyjemy w świecie, w którym nie chcemy tolerować żadnej słabości, a przede wszystkim cierpienia. Jeśli zaś niemożliwe jest usunięcie cierpienia, koniecznym jest usunięcie cierpiącego<sup>26</sup>. Jednak być może również w tym wypadku u podłoża całego procesu leży lęk przed osobistą kruchością i podatnością na zranienia, który zostaje wyparty głęboko w podświadomość (zwiększając tym samym komfort naszego codziennego życia), gdy nie znajdujemy wokół siebie uderzających w oczy „przypadków” ludzkiej słabości.

<sup>23</sup> Cytat za: B. Wall, *Welcome as a Way of Life...*, s. 34.

<sup>24</sup> T. Basselin, *Why theology needs disability...*, s. 55.

<sup>25</sup> J. Vanier, *What Have People with Learning Disabilities Taught Me?...*, s. 23. Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska Gaudete et exultate* (2018), 140–141.

<sup>26</sup> J.R. Greig, *Reconsidering Intellectual Disability. L'Arche, Medical Ethics, and Christian Friendship*, Georgetown 2015, s. 71; S Hauerwas, *Seeing Peace: L'Arche as a Peace Movement*, w: *The Paradox of Disability: Responses to Jean Vanier and L'Arche Communities from Theology and the Sciences*, red. H. Reinders, Grand Rapids 2010, s. 117.



Można jednak zapytać, czy słabość, zależność, ograniczoność, którą odkrywamy w sobie dzięki osobom upośledzonym intelektualnie są jedynie – jak nazywa to watykański dokument – „ujemnymi” wartościami czy stronami ludzkiego życia? Z perspektywy teologicznej można więc zapytać: czy nasza słabość, kruchość, niedoskonałość jest wynikiem działania w świecie grzechu, a może przejściowym etapem, który należy pokonać, dochodząc do ostatecznej doskonałości? Czy może jest ona pierwotnie wpisana w człowieka, a właściwie w całe stworzenie i jako taka, jest nie tylko zła, ale również dobra? Zapytajmy więc: czy uświadomienie sobie naszej własnej ograniczoności powinno być dla nas jedynie źródłem cierpienia i frustracji dlatego, że nie jesteśmy do czegoś zdolni, że nie jesteśmy idealni?

Wydaje się, że jest wręcz przeciwnie: taka świadomość jest dla nas wielką szansą. Powinna ona kierować nas w stronę innego człowieka, jako koniecznego nam do życia. Każda istota ludzka, jako że jest stworzeniem, jest ze swej natury zależna, krucha, w pewnym sensie niepełnosprawna, w związku z tym potrzebuje drugiego (człowieka). Ta naturalna niedoskonałość skłania nas do „poszukiwania ty”, najpierw z potrzeby ochrony samego siebie i zaspokojenia własnych potrzeb, aż do przekroczenia pierwotnych, czy wręcz – można by rzec – prymitywnych intencji w stronę bezinteresownego daru z siebie dla innych<sup>27</sup>. Jak pisze Jean Vanier: „wzajemne uzależnienie spaja nas w jedno”<sup>28</sup>.

Możliwe jest zatem spojrzenie na niedoskonałość stworzenia, jako na wezwanie do budowania wspólnoty i solidarności. Kruchość wzywa nas do solidarności. Czy nie dlatego właśnie „odwracamy się twarzą” w stronę innego, że go potrzebujemy, a on potrzebuje nas? Ludzie często potrafią pokonać niechęć czy wręcz nienawiść do drugiego człowieka właśnie w obliczu konieczności proszenia go o pomoc lub w sytuacji, w której sami są jego „ostatnią deską ratunku”. Czy nie tak było w przypadku miłośniergo Samarytanina i uratowanego przez niego Izraelity? Samarytanin zdjęty litością wobec słabości i cierpienia skatowanego człowieka pokonuje wpojona w niego od pokoleń niechęć czy wręcz nienawiść wobec Żydów (Łk 10,30-35). To słabość drugiego człowieka jest tym, co potrafi wzbudzić w nas współczucie, a nawet doprowadzić do wybaczenia. W tym kontekście nie będzie przesadą stwierdzenie, że „ujemne aspekty życia” mogą być dla nas zbawienne.

Można zatem zaryzykować tezę, że nasza słabość, kruchość, przemijalność jest nie tylko złem, ale jest również czymś dobrym, chcianym

<sup>27</sup> Por. D. Doat, *Disability, Theology, and Human Evolution: An Original Hypothesis Based on the Spiritual Experience of L'Arche Communities*, „Journal of Religion, Disability & Health” 17,2 (2013), s. 128.

<sup>28</sup> J. Vanier, *Wspólnota...*, s. 41. Por. tamże, s. 54.

i zaplanowanym przez Boga. Nie jest jedynie konsekwencją grzechu, choć zapewne czasem może nią być. Niedoskonałość świata ma więc głęboki sens.

Zauważmy jednak, że Kościół, mówiąc o niedoskonałości stworzenia, operuje pojęciem „zła fizycznego”. W numerze 310 *Katechizmu Kościoła katolickiego* czytamy:

Dlaczego jednak Bóg nie stworzył świata tak doskonałego, by żadne zło nie mogło w nim istnieć? W swojej nieskończonej mocy Bóg zawsze mógłby stworzyć coś lepszego. W swojej nieskończonej mądrości i dobroci Bóg chciał jednak w sposób wolny stworzyć świat „w drodze” do jego ostatecznej doskonałości. To stawianie się dopuszcza w zamyśle Bożym pojawianie się pewnych bytów, a zanikanie innych; dopuszcza obok tego, co najdoskonalsze, także to, co mniej doskonałe; obok budowania natury, również zniszczenia. Obok dobra fizycznego istnieje zatem także zło fizyczne tak długo, jak długo stworzenie nie osiągnie swojej doskonałości.

Wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła oparte są na klasycznej metafizyce, w myśl której każdy brak jest równoznaczny złu. Zło nie ma żadnej wartości metafizycznej, jest po prostu brakiem dobra<sup>29</sup>. Myślenie to z pewnością ma swoje niesłychanie mocne strony – przede wszystkim unika przyjęcia istnienia dwóch kosmicznych zasad we wszechświecie: dobra i zła, jakiegoś pierwiastka zła, czy nawet stwórcy zła. Jednakże myślenie takie stoi w opozycji do tradycji biblijnej, która – pomimo jego wewnętrznej niedoskonałości – określa Boże stworzenie jako bardzo dobre.

Niezaprzeczalnie, świat nie jest doskonały, gdyż taki nie może być. Jak esencjalnie ujął to Grzegorz Strzelczyk: „Niedoskonałość świata to jest coś, co jest ceną za jego istnienie [...]. Świat nie może być doskonały, bo gdyby taki był, byłby Bogiem”<sup>30</sup>. Być może nawet niedoskonałość świata powoduje czasem cierpienie i w tym sensie jest zła. Być może możemy mówić o cierpieniu także bez związku z – świadomą lub nieświadomą – winą<sup>31</sup>. Czy jednak oznacza to, że niedoskonałość musi być

<sup>29</sup> Por. G. Dogiel, *Metafizyka*, Kraków 1990, s. 99.

<sup>30</sup> G. Strzelczyk. D. Gospodarek, Ks. Grzegorz Strzelczyk o charyzmatykach, uzdrowieniach i modlitwie językami [wywiad], <https://www.deon.pl/religia/duchowosc-i-wiara/zycie-i-wiara/art,4882,ks-grzegorz-strzelczyk-o-charyzmatykach-uzdrowieniach-i-modlitwie-jezykami-wywiad.html> [04.06.2018].

<sup>31</sup> Metz twierdzi, że doświadczenia cierpienia, którego nie można sprowadzić do winy „stanowią największą część wstrząsających doświadczeń cierpienia w świecie”. J.B. Metz, *Teologia wobec cierpienia*, tłum. J. Zychowicz, Kraków

przez nas rozumiana jednoznacznie jako zło? Czy nie jest raczej tak, że niedoskonałość staje się złem przede wszystkim poprzez grzech, który każe widzieć nam słabość, przemijalność, zależność jako anty-wartości<sup>32</sup>? Czy słabość nie może być również wartością? Czy niedoskonałość nie jest zaproszeniem i miejscem dla innego, dla Boga? Paweł widzi słabość właśnie w ten sposób. Kiedy wygłasza jej pochwałę (2 Kor 12,9-10), nie postrzega słabości jako grzechu, ani jako konsekwencji grzechu, ani jako koniecznej do pokonania niedoskonałości, ale widzi w niej miejsce na łaskę<sup>33</sup>. W prezentowanym tu podejściu do słabości i wynikającej z niej zależności istoty ludzkiej chodzi więc o podkreślenie, że zależność należy do istoty naszego bytu, ona konstytuuje nasze ludzkie bycie i jest chciana przez Boga – nie jest tylko wyrazem naszej kondycji (jako stworzeń), stanem faktycznym czy wynikiem grzechu. Ona jest po prostu dobra<sup>34</sup>.

Nie chodzi jednak o stanowisko, które głosiłoby, że ludzka słabość czy niedoskonałość jest wyłącznie dobra. Słabość jest słabością, niedoskonałość jest niedoskonałością i ostatecznie właśnie z tego powodu nie uważam za słuszne przypisywanie jej bezpośrednio Bogu (por. 5.5.1). Słabość jest jednak równocześnie szansą, okazją do wykorzystania, miejscem na wkroczenie innego/Innego ze swoją siłą. Bóg wykorzystuje naszą słabość. Pismo Święte jasno potwierdza tę intuicję, gdy podkreśla szczególną więź między Bogiem a najmniejszymi – Jezus dostępny jest w najsłabszych w szczególności intensywny sposób (por. Mt 25,31-44). Jak mówi Vanier w jednym z wywiadów: „Istnieje rodzaj bliskości między nieskończeniem wielkim,

---

2008, s. 21. Metz ma tu na myśli prawdopodobnie również nieuświadomioną winę, gdyż wypowiada to zdanie w opozycji do twierdzenia Augustyna, przypisującego odpowiedzialność za zło świata jedynie ludzkiej grzeszności (chodzi mu – Augustynowi – więc, jak się zdaje, wyłącznie o świadome i dobrowolne działanie). Zło zaś powstaje zarówno w wyniku winy świadomej, jak i nieświadomej.

<sup>32</sup> Opierając się na Sallie McFague, Deborah Creamer rozwija koncepcję grzechu jako odmowy akceptacji ograniczoności. Problemem – a tym samym również skutkiem grzechu – nie jest więc nasza ograniczoność, ale to, że jej nie akceptujemy. Zob. D. Creamer, *Disability and Christian Theology. Embodied Limits and Constructive Possibilities*, New York 2009, s. 63, 70–72, 108–109; por. M. Lowe, “Rabbi, Who Sinned?” *Disability Theologies and Sin*, „Dialog: A Journal of Theology” 51,3 (2012), s. 187–188.

<sup>33</sup> Por. M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability...*, s. 47.

<sup>34</sup> Por. B. Hedges-Goettl, *Thinking Theologically About Inclusion*, *Journal of Religion, Disability & Health* 6,4 (2002), s. 17–18. Barbara Hedges-Goettl stwierdza po prostu, że skoro Bóg stworzył nas z naszymi ograniczeniami, to znaczy, że są one dobre.

a nieskończenie małym. Im bardziej ktoś jest biedny, tym bardziej mieszka w nim obecność Boża”<sup>35</sup>. Im ktoś jest mniejszy, tym więcej miejsca w nim znajduje Bóg.

Przedstawione powyżej rozumienie wartości słabości dobrze streszcza tytuł książki będącej zapisem korespondencji pomiędzy Jeanem Vanierem a Julią Kristevą – *(Bez)sens słabości*. Słabość jest równocześnie czymś pozbawionym sensu i czymś głęboko sensownym. Można powiedzieć, że jest absolutnie ambiwalentna. Julia Kristeva w następujący sposób opisuje pożądaną – również moim zdaniem – stosunek do słabości i niepełnosprawności, który dostrzega we wspólnotach „Arki”: „Bez świadomego czy nieświadomego odrzucenia przeżywawanego cierpienia bliźniego, cierpienia, które budzi odruch niechęci wobec odrzuconego. Ale też bez uwzniośleń, które pozwalają wyłączyć strach i obrzydzenie, przebierając je w jakiś znak nadprzyrodzonego wyniesienia. Nic z tych rzeczy, żadne arcydziełstwo, które wszyscy akceptujemy w miejsce kogoś odmiennego, obcego, spoza normy. Nie. Człowieczeństwo Pana Arki ani nie przeczy, ani też nie chwala niemożliwej do pokonania słabości”<sup>36</sup>.

Nie chodzi więc o gloryfikację słabości, a wraz z nią niepełnosprawności czy osób niepełnosprawnych, ale o zgodę na taki stan rzeczy i dostrzeżenie w nim nie tylko ujemnych aspektów życia. Niezgoda na słabość jest w swej istocie „korzeniem grzechu”. Odmowa przyjęcia kondycji stworzenia jest bowiem tożsama z próbą „bycia jak Bóg” (por. Rdz 3,5).

Niedoskonałość stworzenia może więc rodzić – jak chce to widzieć *Magisterium Eccelsiae* – cierpienie, „zło fizyczne”. Nie każde cierpienie wynika wyłącznie ze świadomego czy nieświadomego odwrócenia się od Boga (grzechu)<sup>37</sup>, ale – moim zdaniem – każde cierpienie w tym zatrutym grzechem świecie wynika *przede wszystkim* z grzechu.

Co więcej, wydaje się nam zbyt mocne używanie tego samego pojęcia „cierpienie”, aby opisać cierpienie wynikające z grzechu i „cierpienie” wynikające z niedoskonałości stworzenia, podobnie jak termin „zło”, który określa równocześnie zło moralne i „zło” fizyczne używany jest na określenie – moim zdaniem – radykalnie różniących się od siebie rzeczywistości. Cierpienie grzechu jest nieporównywalne do konsekwencji bycia niedoskonałym stworzeniem. To cierpienie wynikłe z grzechu jest ponad

<sup>35</sup> F. Lenoir, *Nowe wspólnoty*, tłum. D. Szczerba, Warszawa 1993, s. 57.

<sup>36</sup> J. Kristeva, J. Vanier, *(Bez)sens słabości...*, s. 15.

<sup>37</sup> Mamy tu na myśli zarówno grzech świadomy, jak i „grzech nieświadomy”. Nie podważając klasycznej definicji grzechu, która rozumie go jako świadomy i dobrowolny akt, chcemy jedynie podkreślić, że także grzech nieświadomy i niezamierzony, rozumiany jako odwrócenie od Dobra, również powoduje zabójcze konsekwencje. Por. Lb 15,22-28, gdzie jest mowa o grzechach popełnionych przez nieuwagę.

siły, to ono powala na ziemię, ono jest nie-ludzkie, poniżające, czasem śmiertelne. Człowiek staje wobec niego zupełnie bezradny, przytłoczony, bez możliwości reakcji, właściwie nie może go zaakceptować czy odrzucić, gdyż nie może w dowolnym momencie się od niego uwolnić, zdystansować, spojrzeć z boku i podjąć decyzję. Jak pisze Michel Henry: „Cierpienie nie utrzymuje się na powierzchni jakiejś skóry, której przecież nie ma [...]. Cierpienie nie czuje niczego innego jak tylko siebie. «Czuć swoje cierpienie» to niewłaściwy zwrot. Implikuje on taki stosunek do cierpienia, taki sposób jego «przeżywania», który mógłby dokonywać się na różne sposoby, kiedy zwraca się na cierpienie zbyt dużo uwagi [...] albo też z obojętnością»<sup>38</sup>. Cierpienie jest czymś nieporównywalnie bardziej nie-do-zniesienia niż ból słabości<sup>39</sup>.

Oczywiście w praktyce, w związku z naszym zanurzeniem w grzechu (na co zwrócono uwagę w rozdziale 1), rozróżnienie tych dwóch rzeczywistości jest jak oddzielanie maku od popiołu. Nie znamy stanu sprzed grzechu, nie znamy Raju, dlatego nie potrafimy jasno określić, na ile sama słabość, stworzona kondycja tego świata generuje ból czy cierpienie<sup>40</sup>. W naszym świecie słabość i grzech są dwiema splątanymi nitkami, które rozwiązać potrafi jedynie Bóg.

Wróćmy jednak do głównego toku wywodu i powtórzmy raz jeszcze: człowiek stworzony jest do bycia z drugimi, czyli do wspólnoty, zaś nasza słabość – w naturalny, a często wręcz niezamierzony sposób – wymusza na nas ruch w tym kierunku. Jean Vanier pisze o tym w następujących słowach: „Możemy albo ukrywać naszą podatność na zranienia za silnym, ochronnym ego, albo możemy odkryć, że nasza podatność na zranienia jest źródłem komunii i zjednoczenia [...]. W ten sposób [osoby niepełnosprawne] obudziły we mnie to, co jest najgłębsze i najcenniejsze: pragnienie dawanie życia innym i otrzymywania życia od innych [...]”<sup>41</sup>.

Osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną objawiają prawdę o naszej zależności od innych wyjątkowo wyraziście, gdyż nie są one w stanie przeżyć ani chwili poza wspólnotą. Tym samym osoby upośledzo-

<sup>38</sup> M. Henry, *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski, Kraków 2012, s. 118.

<sup>39</sup> Czy bowiem mówienie, że cierpienie wynika z niedoskonałości świata nie przedstawia Boga jako potwora? Czy Bóg zaplanował świat, w którym stworzenie musi cierpieć?

<sup>40</sup> Teologia coraz bardziej zyskuje świadomość, jak ogromną ostrożność należy zachować w mówieniu o wszystkim, co dotyczy czasów ostatecznych, szczególnie nieba. Wydaje się, że ta sama ostrożność musi zostać zachowana, gdy chcemy mówić o stanie sprzed grzechu, który jest dla nas niemal tak samo tajemniczy niż eschaton.

<sup>41</sup> J. Vanier, *What Have People with Learning Disabilities Taught Me?...*, s. 21.

ne intelektualnie objawiają prawdę o człowieku jako istocie powołanej do wspólnoty (do relacji z drugim), a także całkowicie zależnej od wspólnoty (relacji z drugim) i – jak nazywa to Jean Vanier – „otrzymujące” swe życie od wspólnoty – od drugich<sup>42</sup>. Innymi słowy, osoby upośledzone umysłowo w niezwykle wymowny sposób ukazują relacyjną naturę osoby ludzkiej, która jest ukonstytuowana przez relacje i powołana do relacji – jest istotą powstałą z i powołaną do Miłości<sup>43</sup>.

Wspólnota jest niezbędna człowiekowi nie tylko „do przeżycia”, ale do życia w pełni ludzkiego – jest miejscem, w którym osoby ludzkie stają się w pełni ludźmi<sup>44</sup>. Zamykanie się na drugiego, odmowa bycia we wspólnocie prowadzi do iluzji<sup>45</sup>, jeśli zaś żyjemy w iluzji nie możemy wzrastać w naszym człowieczeństwie, ponieważ nie wiemy, kim jesteśmy<sup>46</sup>. Życie w pełni ludzkie możliwe jest więc dzięki odkryciu kim jesteśmy. To odkrycie umożliwia nam zaś wspólnota – dzięki niej człowiek odkrywa kim jest, a jest tym, który *powołany jest do wspólnoty*. Tym samym wspólnota nie jest jedynie pewnym środkiem do celu, ale okazuje się być celem samym w sobie. Jak pisze Jean Vanier: „My, ludzie jesteśmy stworzeni do spotkania, spotkania, które jest celem samym w sobie”<sup>47</sup>.

Czy można zatem zaryzykować stwierdzenie, że przez absolutną zależność od drugich, konieczność bycia we wspólnocie osoby upośledzone intelektualnie są szczególnie predysponowane do życia w pełni ludzkiego? Z pewnością ich wzrastanie w człowieczeństwie nie jest procesem zupełnie automatycznym, niemniej jednak wydaje się, że są one w pewnym sensie w uprzywilejowanej sytuacji, gdyż nie muszą „odkrywać” swej zależności od drugich. Z pewnością jednak – jak wszyscy inni ludzie – muszą się nauczyć ją akceptować, a nawet cenić, co w przypadku tak radykalnej zależności może okazać się jeszcze trudniejsze. Muszą więc „wejść” we wspólnotę w sposób dobrowolny. Jean Vanier opisuje wiele historii osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną, które po przybyciu do domu „Arki” były nieufne, agresywne, „zamknięte w sobie”, jednak po pewnym czasie – dzięki miłości i wsparciu, jakie tam otrzymały – zaczynały okazywać zaufanie i miłość. Wspólnota nie jest więc rzeczywistością tylko zewnętrzną, nie polega na „byciu wśród” innych, ale jest ustanawiana przez – posługując się słowami Vaniera – „komunię serc”<sup>48</sup>.

<sup>42</sup> Tenże, *Becoming Human...*, s. 44.

<sup>43</sup> Por. tenże, *What Have People with Learning Disabilities Taught Me? ...*, s. 20.

<sup>44</sup> B. Wall, *Welcome as a Way of Life...*, s. 35.

<sup>45</sup> J. Vanier, *Community and Growth...*, s. 134.

<sup>46</sup> B. Wall, *Welcome as a Way of Life...*, s. 25.

<sup>47</sup> J. Kristeva, J. Vanier, *(Bez)sens słabości...*, s. 32.

<sup>48</sup> J. Vanier, *What Have People with Learning Disabilities Taught Me?...*, s. 21.



Osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną, jako ci, którzy są szczególnie słabi, stają się więc źródłem jedności wśród wszystkich ludzi, stają się załącznikiem wspólnoty<sup>49</sup>. Dzieje się tak dlatego, ponieważ mają oni moc poruszyć w człowieku „silnym” jego najczulsze struny współczucia i miłości, a przez to wyrwać go z jego koncentracji na samym sobie, samotności i egoizmu. „Ubodzy i słabi, osoby cierpiące, budują jedność, zwracając się do serc innych. Ich słabość przyciąga”<sup>50</sup>. Niepełnosprawność jest więc wezwaniem do solidarności<sup>51</sup>.

Nie możemy jednak sprowadzić osób z niepełnosprawnością intelektualną jedynie do bycia „cenną lekcją” dla innych czy rozumieć ich jako środki [sic!] czyjegós uświęcenia, choć bezsprzecznie – jak każdy inny człowiek – mogą oni pełnić również taką funkcję. Osoby niepełnosprawne są źródłem wspólnoty również przez to, że objawiają wspólną wszystkim ludziom słabość, pokazując, że wszyscy dzielimy wspólne człowieczeństwo bez względu na to, czy jesteśmy silniejsi czy słabsi, mniej czy bardziej niepełnosprawni. Jeśli więc spojrzymy na człowieczeństwo przez pryzmat kruchości, okaże się, że osoby z różnego rodzaju niepełnosprawnościami nie są na marginesach człowieczeństwa, ale w samym centrum tego, co oznacza bycie człowiekiem. Kruchość i zależność, a nie siła i autonomia są konstytutywnymi cechami człowieczeństwa.

Dostrzeżenie, że ograniczoność, słabość, podatność na zranienia, kruchość dotyczą wszystkich osób ludzkich może stać się narzędziem wyzwolenia osób z niepełnosprawnością intelektualną. Bowiem przez uświadomienie sobie, że wszyscy ludzie są niedoskonalimi i słabymi przełamana zostaje opozycja my-oni, podział na sprawnych i niepełnosprawnych. Okazuje się bowiem, że „oni” są tacy, jak „my”, a „my” tacy, jak oni<sup>52</sup>. Na takim myśleniu, iż wszyscy ludzie – w mniejszym lub większym stopniu – są istotami ograniczonymi, bazuje jedna ze znanych teolożek niepełnosprawności, Deborah Creamer, która opisuje niepełnosprawność w ramach stworzonego przez siebie „modelu ograniczeń” (ang. *limits model*), podkreślając, że niepełnosprawność jest jednym z elementów czy też wyrazów ludzkiej ograniczoności – wszyscy jesteśmy ograniczeni i funkcjonujemy dobrze

<sup>49</sup> Tamże, s. 23.

<sup>50</sup> Tenże, *Kochać aż do końca. Skandal umywania nóg*, Kraków 2002, s. 67. Por. E. Domagała-Zyśk, *Osoba chora, niepełnosprawna, cierpiąca jako wezwanie do poszukiwania sensu. Nauczanie Jana Pawła II w kontekście „teologii niepełnosprawności”* Jeana Vaniera, w: *Jan Paweł II stróżem ludzkiej rodziny*, red. J. Śledzianowski, T. Sakowicz, Kielce 2006, s. 157.

<sup>51</sup> N. Eiesland, *Changing the Subject*, „Journal of Religion, Disability & Health” 3,1 (1999), s. 61–62.

<sup>52</sup> T. Reynolds, *Theology and Disability: Changing the Conversation*, „Journal of Religion, Disability & Health” 16,1 (2012), s. 38.

w jednych warunkach, a źle w innych<sup>53</sup>. Creamer, odkrywając, że zarówno model medyczny, jak i społeczny (z zakorzenioną w nim ideą autonomii) nie jest wystarczający dla właściwego opisu niepełnosprawności i ludzkiej natury, proponuje w pewnym sensie „trzecią drogę”, która – moim zdaniem – daje podstawy do jeszcze lepszego opisu ludzkiej kondycji i związanej z nią niepełnosprawnością, stając się doskonałą korekturą dla wcześniejszych modeli.

Dostrzegając więc wspólną kondycję wszystkich ludzi, równocześnie nie zaprzeczając szczególnej sytuacji osób niepełnosprawnych<sup>54</sup> (gdyż to mogłoby doprowadzić do trywializacji doświadczenia niepełnosprawności, co zostało zasygnalizowane w rozdziale 1), za Davidem Doatem można powiedzieć, że niektórzy (w tym szczególnie osoby z niepełnosprawnością) są przypadłościowo *bardziej* podatni na zranienia, słabi, zależni, jednak substancjalnie wszyscy ludzie są podatni na zranienia, niedoskonalani i współzależni. Wszyscy dzielimy to samo człowieczeństwo, dlatego – co powinno być konsekwencją takiego myślenia – nasze relacje nie mogą być oparte na jakiejś nierówności, zniżaniu się jednych do drugich<sup>55</sup>. Innymi słowy, osoby z niepełnosprawnością nie mogą być traktowane jedynie jako *obiekty* chrześcijańskiej dobroczynności, ale jako *podmioty*, które wnoszą pewne cenne wartości do życia całej wspólnoty<sup>56</sup>.

Dostrzeżenie wartości osób najslabszych, może przyczynić się nie tylko do wyzwolenia ich samych, ale wszystkich członków ludzkiej społeczności. Jean Vanier twierdzi, że odkrywając wewnętrzną wartość osób upośledzonych intelektualnie, możemy odkryć również swoją wewnętrzną wartość. Bowiem nie tylko wartość ludzi z niepełnosprawnością intelektualną wymaga odnalezienia, także osoby „pełnosprawne” muszą dostrzec, że są wartościowe ponad czy poza ich zdolnościami, umiejętnościami, sprawnościami etc. Dzięki afirmacji osób z niepełnosprawnością, również inni mogą zrozumieć, że są cenni nie „pomimo” swych ograniczeń, ale wraz z nimi<sup>57</sup>.

Dodajmy również, że zwrócenie się ku wątkom dotyczącym ludzkiej słabości i kruchości (dzięki doświadczeniu obecności osób niepełnosprawnych intelektualnie), kieruje naszą uwagę w stronę reszty widzialnego

<sup>53</sup> D. Creamer, *Disability and Christian Theology...*, s. 93–111; też, *Including All Bodies in the Body of God: Disability and the Theology of Sallie McFague*, „Journal of Religion, Disability & Health” 9,4 (2005), s. 63–65.

<sup>54</sup> Por. J. Weiss Block, *Copious Hosting: A Theology of Access for People with Disabilities*, New York–London 2002, s. 36.

<sup>55</sup> Nie chodzi tu o praktykę, która wymaga w pewnym sensie „zniżania się” do osób słabszych, ale o fundamentalne przekonanie o równości w naturze ludzkiej.

<sup>56</sup> D. Doat, *Disability, Theology, and Human Evolution...*, s. 129.

<sup>57</sup> B. Wall, *Welcome as a Way of Life...*, s. 6–7.

stworzenia<sup>58</sup>. Człowiek jako istota śmiertelna, delikatna, słaba, zależna dzieli tę kondycję z całą resztą widzialnego świata (co często podkreślają teologowie niepełnosprawności).

W kontekście bliskości człowieka i reszty widzialnego stworzenia niezwykle ciekawa wydaje się jedna z teorii Karola Darwina. Wbrew pozorom Darwin daleki był od współczesnych ewolucjonistów i eugeników, głoszących konieczność „naturalnej selekcji” ludzi. Twierdził on, że ludzie rozwinęli swoje zdolności umysłowe dzięki kruchości swoich organów. Choć przyznawał, że nie wiemy, czy pochodzimy od przodków, którzy byli od nas silniejsi fizycznie czy słabsi, dlatego nie możemy powiedzieć, czy człowiek jako gatunek się wzmocnił czy osłabł w stosunku do przodków, wiemy jednak, że silne gatunki, gdzie jednostka potrafi się obronić, nie socjalizują się. Socjalizacja zaś wpływa na wykształcenie się wyższych zdolności umysłowych: współczucia i miłości. Dlatego Darwin postawił tezę, że człowiek wykształcił się prawdopodobnie z mniejszych i słabych istot. To mała siła i powolność człowieka spowodowały rozwój społeczny<sup>59</sup>.

Jeśli Darwin miał rację, może okazać się, że kruchość jest bardziej konstytutywna dla człowieka niż można było dotąd sądzić. Teoria ta byłaby też potwierdzeniem postawionej tu tezy, że słabość i zależność może być dla nas prawdziwym błogosławieństwem: pozwolić nam na wzajemne zbliżenie i rozwinięcie się jako istot ludzkich; może też jednak okazać się przekleństwem: jeśli krucha istota odmówi wejścia we wspólnotę lub odmówi się jej dostępu do niej – z pewnością (ob)umrze.

Po przedstawieniu powyżej pewnych „oddolnych” refleksji wynikających z doświadczenia codziennego życia z osobami upośledzonymi umysłowo, zapytajmy: jak tezy te, mówiące o powszechnej ludzkiej słabości, zależności etc. mają się do tego, w co wierzy Kościół? Innymi słowy: co wiara chrześcijańska mówi na temat ludzkiej słabości (ograniczoność, kruchości etc.), szczególnie w kontekście jej wspólnototwórczej zdolności? Czy dostrzega jakieś jasne strony ludzkiej kruchości, czy jest ona postrze-

<sup>58</sup> Szczególną bliskość osób niepełnosprawnych intelektualnie i zwierząt dostrzegają naturalnie teologowie niepełnosprawności. Por. M. Haslam, *A Constructive Theology of Intellectual Disability. Human Being as Mutuality and Response*, New York 2012, s. 17, 114. Podkreślają też, że ograniczoność jest cechą, którą człowiek dzieli z całym stworzeniem. A. Yong, *Theology and Down Syndrome: Reimagining Disability in Late Modernity*, Waco 2007, s. 166–167. Czasem zaś, w wyniku refleksji nad ludzką podatnością na zranienie, dochodzą do niesłusznego czy raczej przesadnego – moim zdaniem – wniosku, że nie ma wyraźnej granicy między ludźmi a resztą stworzenia. T. Reynolds, *Vulnerable Communion: A Theology of Disability and Hospitality*, Grand Rapids 2008, s. 181.

<sup>59</sup> D. Doat, *Disability, Theology, and Human Evolution...*, s. 143. Por. J. Mahoney, *Evolution, Altruism, and the Image of God*, „Theological Studies” 71 (2010), s. 686.

gana jedynie przez pryzmat „zła fizycznego”? A także: czy teologia reflektuje nad tymi zagadnieniami? Innymi słowy: czy antropologia teologiczna pamięta o kruchości i zależności ludzkiej istoty, a dzięki temu staje się (bardziej) inkluzywna wobec najsłabszych członków ludzkiej rodziny?

Proponuję rozpocząć od odpowiedzi na ostatnie pytanie, która moim zdaniem brzmi następująco: antropologia teologiczna nie wydaje się być szczególnie zainteresowana tymi zagadnieniami. Pewną miarodajną wizję tego, co dzieje się w antropologii teologicznej powinny przedstawiać syntetyczne, traktatowe opracowania, które spełniają rolę jakby „podręczników” do teologii. Z założenia nie są one (jedynie) przedstawieniem osobistych poglądów autora, ale powinny ukazywać wiarę i oficjalną naukę Kościoła w odniesieniu do interesującego tematu oraz szerokie spektrum myśli teologicznej zarówno współczesnej, jak i historycznej. Zajrzyjmy zatem do kilku z nich, aby zobaczyć, czy poruszają one zagadnienia związane z ludzką kruchością, słabością, skończonością etc.

Kardynał Gerhard Müller w swojej *Dogmatyce katolickiej* w ramach części poświęconej antropologii wyróżnia punkt pt. „Stworzoność człowieka”. Próżno jednak szukać tam – jak i w innych miejscach jego książki – wątków dotyczących ludzkiej niedoskonałości czy kruchości. Przeciwnie, we wspomnianym punkcie czytamy: „Stworzoności nie należy też łączyć bezpośrednio ze znikomością i przemijalnością świata oraz z doświadczeniem nicości i bezsilności człowieka. Stworzoność oznacza czystą pozytywność wszystkiego tego, co za pośrednictwem woli Bożej istnieje jako bytowo różne od Niego i realizujące się w odniesieniu do Niego”<sup>60</sup>.

W *Dogmatyce* Haralda Wagnera, w rozdziale poświęconym protologii i antropologii można napotkać dające nadzieję na znalezienie tego, czego szukamy, stwierdzenie: „Nie można zastanawiać się nad człowiekiem «oddzielonym» od świata. [...] Pytać o człowieka znaczy pytać także o to, w co jest wpleciony”<sup>61</sup>. Jednak autor nie decyduje się na rozwinięcie tego wątku w kierunku słabości, niedoskonałości stworzenia, którego częścią jest człowiek.

Nie zaskakuje również *Traktat o człowieku* autorstwa Korneliusza Wencła, powstały w ramach *Dogmatyki* – zbiorowego dzieła polskich teologów, wydane w latach 2005–2007 przez Bibliotekę „Więzi”. Wątków dotyczących solidarnej niedoskonałości człowieka i świata można by spodziewać się najbardziej w rozpoczynającej ów traktat części – „Wizja człowieka w Starym Testamencie”, jednak nie znajdujemy tam żadnej wzmianki na ten temat<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> G. Müller, *Dogmatyka katolicka*, przeł. W. Szymona, Kraków 2015, s. 143.

<sup>61</sup> H. Wagner, *Dogmatyka*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2007, s. 360.

<sup>62</sup> K. Wencel, *Traktat o człowieku*, w: *Dogmatyka*, t. 5, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 21–28.

Z kolei w *Dogmatyce katolickiej* Czesława Bartnika spotykamy się jedynie z lapidarnym stwierdzeniem, że człowiek nosi w sobie „podobieństwo do zwierząt [...] oraz podobieństwo do Boga”<sup>63</sup>. Jest to właściwie jedyna wzmianka, która kieruje się w stronę myślenia o kruchości ludzkiego bytu. Ponadto warto nadmienić, że Bartnik widzi stan pierwotnej rajskiej szczęśliwości niemalże jako eschatologiczne, ostateczne spełnienie człowieka w niebie<sup>64</sup>, tak jakby w ogóle nie brał pod uwagę istnienia w stworzonym świecie „zła fizycznego”, co jest tym bardziej zastanawiające, że jest on przedstawicielem personalizmu, tak mocno opierającego się na tomizmie, który jest organicznie związany z klasyczną metafizyką.

Co ciekawe, pewne wątki dotyczące niedoskonałości, kruchości, śmiertelności, małości człowieka odnajdujemy w klasycznej polskiej pozycji teologicznej – *Dogmatyka katolicka. Synteza* autorstwa Wincentego Granata, wydanie drugie z 1967 roku. Granat cytuje tam na przykład wypowiedź Soboru Watykańskiego II, w której pojawia się odniesienie do ludzkiej słabości i wielkości (GS 12)<sup>65</sup>. Powołuje się także na Blaise’a Pascala, który podkreślał, że równie niewłaściwe jest ukazywanie człowiekowi jego bliskości ze zwierzętami, bez pokazywania jego wielkości, jak również „niebezpiecznie jest zanadto ukazywać mu jego wielkość bez jego nikczemności”<sup>66</sup>. Oczywiście nie ma tu pełnej symetrii, gdyż w drugiej wypowiedzi Pascal odnosi się nie tyle do słabości ludzkiej natury, co do grzeszności człowieka.

Na przedłużeniu tych myśli Granat podkreśla też złożoność ludzkiego bytu, w którym mieści się również to, co cielesne, doczesne, naturalne, czasowe, przestrzenne<sup>67</sup> – a więc to, co w nim „małe” i wspólne z resztą stworzeń. Ciekawym jest zatem fakt, że to starsza – wydana bezpośrednio po Soborze Watykańskim II – pozycja zdaje się mocniej dowartościowywać te wymiary człowieka, niż publikacje bardziej współczesne.

Przywołane przed chwilą prace zdają się doskonale oddawać dzisiejszego ducha antropologii teologicznej. Wydaje się bowiem, że zasadniczo teologia ogranicza się do stwierdzenia doskonałości Boga i niedoskonałości reszty stworzenia, które gdyby było doskonałe, z samej swej definicji byłoby Bogiem. W tym kontekście ludzka słabość, ograniczoność, niedoskonałość mają zabarwienie zdecydowanie pejoratywne – stoją w opozycji do doskonałości Boga. Często „słabość” człowieka rozumiana jest jedynie w kontekście ludzkiej grzeszności, skłonności do zła. Słabość i grzech najczęściej występują w tandemie – wydają się nierozdzielne, co nie powin-

<sup>63</sup> Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2000, s. 297.

<sup>64</sup> Tamże, s. 303.

<sup>65</sup> W. Granat, *Dogmatyka katolicka. Synteza*, Lublin 1967, s. 173.

<sup>66</sup> Tamże, s. 174 (jak podaje Granat: B. Pascal, *Myśli* VI, 418).

<sup>67</sup> Tamże, s. 175.

no nas szczególnie dziwić, biorąc pod uwagę wcześniejsze stwierdzenie dotyczące splątania cierpienia wynikłego z grzechu i bólu słabości. Jako przykład myślenia łączącego słabość z grzesznością podajmy tu wypowiedź Soboru Watykańskiego II. W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele możemy przeczytać: „[człowiek] będąc słabym i grzesznym, nierzadko czyni to, czego nie chce, nie zaś to, co chciałby czynić” (GS 10). Z racji tego trudno jednoznacznie ocenić, w jakim sensie słowo „słabość” funkcjonuje w niektórych tekstach teologicznych czy magisterialnych (a nawet biblijnych). Wydaje się bowiem, że słabość może oznaczać zarówno (1) słabość rozumianą jako kondycję stworzenia, wyraz niedoskonałości świata, bez związku z jakąkolwiek winą; (2) bądź też słabość rozumianą jako skłonność zepsutej ludzkiej natury do grzechu; (3) albo też słabość jako popełnianie nieświadomie czy niedobrowolnie zło. W niniejszym rozdziale poszukuję zaś „słabości” w pierwszym ujęciu, dlatego też określam ją przede wszystkim jako „kruchosć” niekojarzącą się bezpośrednio z grzechem.

Poprzez nieuwzględnianie prawdy o tak pojętej ludzkiej słabości w ramach antropologii teologicznej, trudno jest odnaleźć w niej miejsce dla osób niepełnosprawnych – szczególnie intelektualnie, zaś ścisła łączność grzechu i słabości zdaje się sugerować jednoznaczną łączność grzechu i osób niepełnosprawnych, które poprzez swoją słabość mogą być postrzegane jako szczególnie bliskie rzeczywistości grzechu.

Jednak w związku z rosnącym w teologii zainteresowaniem problematyką ekologiczną, co wynika w dużej mierze również z faktu opublikowania przez papieża Franciszka encykliki *Laudato si* (2015), można mieć nadzieję, że antropologia teologiczna zwróci się bardziej w kierunku najsłabszych istot ludzkich, a więc osób niepełnosprawnych intelektualnie, których kondycja i życie znajduje się w tak wielkiej bliskości z resztą widzialnego stworzenia. Papież Franciszek w encyklice *Laudato si* dostrzega, że istnieje „ścisła więź między ubogimi a kruchością naszej planety”<sup>68</sup>. Z owymi „ubogimi” z pewnością można utożsamić zaś osoby niepełnosprawne intelektualnie. Niezwykle wymowne i wzruszające jest zakończenie tej encykliki, które odnosi się również do tej łączności:

Ubodzy i ziemia wołają:  
 Panie, obejmij nas swą mocą i światłem,  
 abyśmy chronili wszelkie życie,  
 przygotowali lepszą przyszłość,  
 aby nadeszło Twoje Królestwo  
 sprawiedliwości, pokoju, miłości i piękna.  
 Pochwalony bądź, Panie!  
 Amen.

<sup>68</sup> Franciszek, Encyklika *Laudato si* (2015), 16.



Osoby z niepełnosprawnością intelektualną są więc – w myśl słów papieża – orędownikami u Boga za stworzonym światem, a przez to – dodajmy na przedłużeniu tej myśli – jakby dobrymi *panami stworzenia*, którzy stają po jego stronie i w jego obronie. Osoby upośledzone umysłowo nie pozwalają nam więc zapomnieć, że jako cierpiące ciała, jesteśmy częścią tego kruchego świata.

Papież Franciszek powraca do wątków dotyczących kruchości stworzenia i jego bliskości z najsłabszymi członkami ludzkiej rodziny w adhortacji *Evangelii gaudium* w numerach 209–215. Wśród osób szczególnie podanych na zranienia wymienia: bezdomnych, narkomanów, uchodźców, ludy tubylcze, osoby w podeszłym wieku (n. 210), ofiary handlu ludźmi, współczesnych niewolników, prostytutki, żebrzące dzieci (n. 211), kobiety (n. 212, 214), dzieci nienarodzone (n. 213, 214). W numerze 216 nie pozostawia jednak wątpliwości co do tego, że nie tylko niektóre istoty ludzkie, ale każdy człowiek i całe stworzenie cechuje się fundamentalną kruchością wpisaną w jego naturę: „My, wszyscy chrześcijanie, niepozorni i mali, lecz mocni w miłości Bożej – jak św. Franciszek z Asyżu – jesteśmy powołani do zatroszczenia się o *kruchosc ludu i świata*, w którym żyjemy [podkr. – A.M.]”. Nauczanie Franciszka daje więc podstawy i nadzieję na zbudowanie wizji antropologicznej, która słabość i kruchosc postawi w centrum, a nie pozostawi jej na obrzeżach myślenia o człowieku.

Czy jednak – pomimo faktu, że antropologia teologiczna zasadniczo marginalizuje wątki dotyczące kruchości ludzkiej istoty – nie jest tak, że to właśnie chrześcijaństwo ze swoją wiarą w Boga, który we wcieleniu przyjmuje to, co kruche i słabe, nie jest najwłaściwszą religią do mówienia o ludzkiej słabości? Czy tradycja chrześcijańska pozbawiona jest motywów dotyczących kruchości człowieka i jego zależności, bez bezpośredniego odniesienia do grzechu i zła? Czy obecny papież wprowadza pewnego rodzaju *novum* do myślenia eklezjalnego, czy raczej przypomina o najgłębszych fundamentach chrześcijaństwa?

Zagadnienia te wymagałyby z pewnością szerszej zakrojonych badań. W tym miejscu zostaną ukazane jedynie wybrane motywy na podstawie najważniejszego tekstu dla chrześcijaństwa – Pisma Świętego. Warto wspomnieć jednak chociażby o duchowości franciszkańskiej, która łączy w sobie zwrócenie się ku całemu stworzeniu i równocześnie podkreśla kruchosc i solidarnosc ze światem materialnym istoty ludzkiej. Teksty mistyków franciszkańskich mogłyby więc okazać się bogatymi źródłami dla tego typu poszukiwań.

Tradycja biblijna przepełniona jest wątkami dotyczącymi ludzkiej kruchości, skończoności, śmiertelności. Szczególnie Stary Testament dostarcza nam całego morza stwierdzeń na ten temat, choć nie zawsze łatwo określić, czy wypowiedzi mówiące o ludzkiej słabości i przemijal-

ności pojawiają się zupełnie bez związku z ludzką grzesznością. Motywy dotyczące znikomości i przemijalności ludzkiego życia pojawiają się na przykład w następujących miejscach Starego Przymierza: Hi 7,7 („dni me jak powiew”); Hi 14,1-2 („Człowiek zrodzony z niewiasty ma krótkie i bolesne życie, wyrasta i więdnie jak kwiat, przemija jak cień chwilowy”); Ps 39,7 („Człowiek jak cień przemija”); Koh 6,12 („A któż to wie, co w życiu dobre dla człowieka, dopóki liczy marne dni swego życia, które jakby cień przepędza?”); Koh 11,10 („młodość jak zorza poranna szybko przemija”); Mdr 2,5 („Czas nasz jak cień przemija, śmierć nasza nie zna odwrotu: pieczęć przyłożono, i nikt nie powraca”). Chcę jednak zwrócić uwagę na dwa szczególnie interesujące miejsca.

Drugi opis stworzenia z Księgi Rodzaju wyjątkowo dobitnie ukazuje nam kruchość ludzkiej natury: Bóg stwarza człowieka z prochu ziemi, człowiek jest więc organicznie złączony z materialnym i kruchym światem<sup>69</sup>. Zauważmy, że mamy tu do czynienia z sytuacją sprzed grzechu – a zatem słabość człowieka nie jest spowodowana upadkiem, ale jest zamierzona przez Boga. Jak trafnie zauważa Tadeusz Żychiewicz: „O żadnym innym stworzeniu nie powiedziano tak wprost i aż tak twardo, że wyszedł z prochu i jest prochem”<sup>70</sup>. Autor biblijny wyjątkowo mocno – być może dla pewnej równowagi w stosunku do wypowiedzi mówiących o wielkości człowieka – podkreśla związanie człowieka z ziemią, z której pochodzi, a tym samym jego kruchość i małość. Delikatność istoty ludzkiej potwierdza też obraz człowieka jako ulepionego z prochu ziemi, można powiedzieć: z gliny. Człowiek jest jak łatwo tłukące się naczynie gliniane. Nie został wyciosany z kamienia ani odlany z metalu, ale powstał z nietrwałego materiału. Bóg jednak użył w tym celu „własnych rąk”, a nie posłużył się narzędziem, co można odczytywać jako szczególny przejaw Bożej czułości wobec istoty ludzkiej. Co więcej: Bóg pozostawia na istocie ludzkiej jakby ślady swych linii papilarnych, dzięki czemu człowiek staje się Bożym obrazem – nosi na sobie szczególne znaki Stwórcy. Zauważmy na marginesie, że obraz „glinianych naczyń” powraca u św. Pawła, gdy mówi on: „Przechowujemy zaś ten skarb [Ewangelię – A.M.] w naczyniach glinianych, aby z Boga była owa przeogromna moc, a nie z nas” (2 Kor 4,7).

Przesłanie dotyczące ludzkiej kruchości, zawarte w drugim opisie stworzenia człowieka, zostaje wzmocnione słowami: „w proch się obrócisz” (Rdz 3,19), które jednak Bóg wypowiada do człowieka po grzechu, stąd trudno jednoznacznie ustalić, czy jest to naturalny stan człowieka, czy jest on spowodowany grzechem. Stwierdzenie „w proch się obrócisz” wydaje

<sup>69</sup> Por. S. Wypych, *Księga Rodzaju*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 95.

<sup>70</sup> T. Żychiewicz, *Stare Przymierze*, Kraków 2000, s. 28.

się jednoznacznie odnosić do ludzkiej śmierci. Nie podejmuję się w tym miejscu rozpocząć dyskusji na temat śmiertelności człowieka i rozstrzygać, czy człowiek w stanie tzw. pierwotnej sprawiedliwości podlegał śmierci fizycznej i miał umrzeć. Magisterium stwierdza dość jednoznacznie w *Katechizmie Kościoła katolickiego* w numerze 1008, że:

Śmierć jest konsekwencją grzechu. Urząd Nauczycielski Kościoła, który autentycznie interpretuje wypowiedzi Pisma świętego (por. Rdz 2,17; 3,3.19; Mdr 1,13; Rz 5,12; 6,23) i Tradycji, naucza, że śmierć weszła na świat z powodu grzechu człowieka (por. Sobór Trydencki: DS 1511). Chociaż człowiek posiadał śmiertelną naturę, z woli Bożej miał nie umierać. Śmierć była więc przeciwna zamysłom Boga Stwórcy, a weszła na świat jako konsekwencja grzechu (por. Mdr 2,23-24). „Śmierć cielesna, od której człowiek byłby wolny, gdyby nie był zgrzeszył” (Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, 18) jest „ostatnim wrogiem” człowieka, który musi zostać zwyciężony (por. 1 Kor 15,26).

Kościół równocześnie wierzy jednak, że stan sprzed grzechu nie miał być ostatecznym stanem dla ludzkości. Miała ona dostąpić pełniejszego zjednoczenia z Bogiem, a więc być może człowiek miał doświadczać pewnego rodzaju przejścia z jednego stanu egzystencji do drugiego, a więc pewnego rodzaju kresu, który dziś jest równoznaczny ze śmiercią. Być może zatem w pewnym sensie również wówczas miała istnieć pewnego rodzaju „śmierć”, która miałaby jednak zdecydowanie „łagodniejsze oblicze”. Bez względu jednak na to, czy interpretujemy te wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła „dosłownie” – uznając, że człowiek miał żyć w Raju bez końca, czy bardziej metaforycznie, że człowiek bezgrzeszny miał dostępować pewnego rodzaju łagodnej śmierci, zacytowana powyżej wypowiedź potwierdza kruchość ludzkiej natury, gdyż jak stwierdza Katechizm, człowiek posiadał śmiertelną naturę. Taka czy inna śmierć była więc od zawsze wpisana w naturę człowieka, człowiek żył w cieniu śmierci, przed którą chronił go Bóg.

Zwróćmy uwagę jednak na inną rzecz. Słowa „z prochu powstałeś i w proch się obrócisz” towarzyszą gestowi posypywania głów popiołem podczas Środy Popielcowej, rozpoczynającej okres Wielkiego Postu (jak i obrzędowi pogrzebowym). Czy jest kwestią przypadku, że coraz częściej podczas tego liturgicznego gestu słyszymy alternatywną formułę: „nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię”, a może jest to kolejny dowód na to, jak wątki dotyczące ludzkiej kruchości są wypierane (nawet z eklezjalnej) świadomości? Uznanie konieczności nawrócenia nie jest przecież tym samym, co uznanie siebie za proch. Naszą lekturę Pisma Świętego w odniesieniu do ludzkiej natury kończymy prawdopodobnie więc częściej

na pierwszym opisie stworzenia i poprzestajemy na stwierdzeniach odnoszących się do ludzkiej wielkości i wyjątkowości wyrażonej w idei *imago Dei*. Zatrzymujemy się na stwierdzeniu, że człowiek jest panem stworzenia, zapominając, że jest jego częścią.

Opis stworzenia człowieka rzuca jeszcze inne światło na interesującą nas kwestię ludzkiej słabości i zależności. Bóg – po stworzeniu pierwszego człowieka<sup>71</sup> – mówi mianowicie, że nie jest dobrze, aby człowiek był sam, a także, że – ze swej natury – *potrzebuje on pomocy* (por. Rdz 2,18), a zatem cechuje go fundamentalna słabość, a jego powołaniem nie jest samowystarczalność i autonomia, ale raczej relacja zależności zakorzeniona w słabości ludzkiego bytu.

Drugim szczególnie interesującym miejscem biblijnym w kontekście ludzkiej słabości jest Księga Koheleta. Choć bibliści nie są zgodni, co do przesłania teologicznego tej księgi – uznając je za pesymistyczne, optymistyczne, sceptyczne lub realistyczne<sup>72</sup> – mam zamiar uwypuklić pozytywne przesłanie autora. Księgę tę rozpoczynają słynne słowa: „marność nad marnościami – wszystko marność” (Koh 1,2), które doskonale streszczają jej najważniejszą ideę, którą jest przemijalność i niedoskonałość wszystkiego, co istnieje. Kohelet stwierdza między innymi, że wszystko pod niebem ma swój określony czas, wobec którego człowiek jest zupełnie bezsilny (Koh 3,1-9); każdego człowieka – zarówno mędrca, jak i głupca – czeka śmierć podobna do zwierząt (Koh 3,10-22); co więcej: po człowieku – nawet mądrym – nie pozostaje nawet pamięć na ziemi (Koh 1,11); również bogacz, który wyszedł nagi z łona swej matki, jako nagi umrze (Koh 4,17-5,16); żadna z rzeczy tego świata nie jest doskonała, dlatego trzeba umieć jedynie rozróżniać to, co jest lepsze (Koh 7,1-29)<sup>73</sup>.

W pierwszym odruchu słowa te budzą raczej zniechęcenie i przygnębienie, zamiast obiecaną przed chwilą radości, jednak moim zdaniem najgłębsze przesłanie Koheleta jest jak najbardziej pozytywne, można powiedzieć: absolutnie *uwalniające*. Człowiek, który uświadamia sobie swoją kruchotę i ograniczoność, swoją przemijalność i bezsilność wobec czasu, może ostatecznie uwolnić się od niepotrzebnych planów, wygórowanych ambicji, dążenia do złudnej doskonałości, nieosiągalnej perfekcji. Człowiek może ostatecznie przestać kręcić się wokół własnego ogona, uznając, że jest tylko człowiekiem. I tu pojawia się jego największa szansa. Może on w tym momencie równocześnie – po pierwsze – zwrócić się do Boga: jedy-

<sup>71</sup> Chodzi o człowieka bez rozróżnienia płci, które następuje dopiero później. Zob. Jan Paweł II, *Męczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Watykan 1986, s. 23-24.

<sup>72</sup> S. Potocki, *Księgi mądrościowe ST*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 452.

<sup>73</sup> Tamże, s. 446, 452.

nego trwałego, doskonałego, silnego oraz – po drugie – zacząć prawdziwie „korzystać z życia”, innymi słowy: „świętować”. Kohelet pisze następująco: „Oto, co ja uznałem za dobre: że piękną jest rzeczą jeść i pić, i szczęścia zażywać przy swojej pracy, którą się człowiek trudi pod słońcem, jak długo się liczy dni jego życia, których mu Bóg użył: bo to tylko jest mu dane” (Koh 5,17). W wyniku odkrycia swojej słabości i niedoskonałości człowiek zostaje więc uwolniony od obowiązku bycia Bogiem.

Odkrycie naszej śmiertelności daje również inny efekt. Bez zbytniego przeceniania naszych możliwości, może uświadomić nam, że – posługując się słynnymi słowami Wisławy Szymborskiej – „nic dwa razy się nie zdarza i nie zdarzy”. Każda chwila ludzkiego życia jest nie do powtórzenia, ponosimy za nią ostateczną odpowiedzialność, gdyż taka, jaką jest, pozostanie na zawsze i przyniesie konsekwencje na wieczność. Jak pisze Metz: „horyzont terminowo określonego czasu nie oznacza odebrania wagi terażniejszości”<sup>74</sup>, jest wręcz przeciwnie. Paradoksalnie, to – kontynuując tę myśl słowami Metza – człowiek „w horyzoncie [...] czasu bez kresu staje się «pielgrzymem bez celu», «nomadą bez wytyczonej drogi», dionizyjsko usposobionym «wagabundą», dla którego z rzeczy i relacji ulotniła się wszelka ważkość [...]”<sup>75</sup>.

Nasza przemijalność, śmiertelność najdobitniej mówi nam więc o tym, kim jesteśmy: nie jesteśmy wiecznym i wszechmocnym Bogiem, jesteśmy jednak równocześnie tymi, których decyzje i czyny są nie do powtórzenia (i nie do poprawienia), którzy nie żyją na próbę, ale których Bóg traktuje absolutnie poważnie. Człowiek, dzięki zakorzenieniu w przemijającym czasie, zawieszony jest więc pomiędzy swoją wielkością, a znikomością. Nasza przemijalność, zmierzanie ku śmierci – tak widoczne w osobach z niepełnosprawnością intelektualną – ukazują, kim jest istota ludzka.

Zagadnienie ludzkiej słabości i zależności, oraz – jak się wydaje – przedstawienie ich jako pozytywnych wartości, obecne jest przede wszystkim w nowotestamentalnych pismach św. Pawła. Szczególne znaczenie ma w tym miejscu Pawłowa metafora Kościoła jako Ciała Chrystusa (1 Kor 12,12-31). Święty Paweł, opisując Kościół jako Ciało Chrystusa, zwraca uwagę na fakt, że każdy poszczególny członek, cechuje się pewną fundamentalną słabością – to znaczy wymaga obecności innych członków. Nawet jeśli pełni on szczególnie istotne funkcje, nie może powiedzieć innym członkom, że ich nie potrzebuje (1 Kor 12,21). Nie może istnieć samodzielnie. To słabość i zależność od pozostałych członków powoduje, że z konieczności tworzy on z nimi jedno ciało. Potrzeba drugiego buduje więc wspólnotę.

<sup>74</sup> J.B. Metz, *Teologia wobec cierpienia...*, s. 116.

<sup>75</sup> Tamże, s. 111. Właśnie z tego powodu trudno mi zgodzić się z twierdzeniem, że człowiek „rajski” miał żyć bez końca, nigdy nie umrzeć.

W tym kontekście, po raz kolejny, przytoczmy słowa Jeana Vaniera, który *implicite* odnosząc się do idei Chrystusowego ciała, w taki sposób mówi o programie duchowym „Arki”: „mamy zatem do czynienia z pragnieniem stworzenia ciała o wielu członkach [...]. Nie tworzyć piramidy, z najdoskonalszymi na szczycie, ale jedną całość, w której każdy z wszystkimi swoimi słabościami i wszystkimi siłami czuje się przyjęty, uznany, kochany”<sup>76</sup>. W innym miejscu odnosi się już bezpośrednio do nauczania Jezusa, pisząc: „[Jezus] chciał, aby każdy miał swoje miejsce, [...] aby zbudować jedno ciało, a nie piramidę”<sup>77</sup>.

Szukając motywów współzależności w tradycji chrześcijańskiej, należy z całą mocą podkreślić ponownie, że zależność istot ludzkich, a szerzej – całego stworzenia oraz ich powołanie do wspólnoty jest ostatecznie odbiciem prawdy o samym Bogu – wspólnocie wzajemnie zależnych Osób – i przede wszystkim z tego powodu nie może być uznana za wartość negatywną. „Współzależność stworzeń jest chciana przez Boga” (KKK 340). Bóg-wspólnota stworzył człowieka na swój obraz jako powołanego do zależności, a więc do wspólnoty<sup>78</sup>. Słabość jest zaś drogą do odkrycia tego powołania. Ostatecznym horyzontem do mówienia o ludzkiej zależności jest więc zawsze Trójca Święta.

## 6.2. Człowiek jako istota niepowtarzalna – dekonstrukcja kultu normalności

*Czuję, jak rośnie we mnie gniew przeciw terrorowi normalności*<sup>79</sup>.

Biblijny opis stworzenia świata zawarty w Księdze Rodzaju ukazuje świat stwarzany przez Boga jako absolutnie różnorodny, wielokształtny i wielobarwny. Stwórca powołuje do istnienia liczne ciała niebieskie, przeróżne gatunki roślin, ryb, ptaków, zwierząt chodzących po ziemi, aż w końcu człowieka. „Bóg sam stworzył świat widzialny w całym jego bogactwie, jego różnorodności i porządku” (KKK 337). Wielka symfonia stworzenia, skomponowana z wielu różnorodnych dźwięków, pozostających ze sobą w pierwotnej harmonii. Człowiek nie wydaje się być wyjątkiem w tym scenariuszu, co więcej, sam gatunek ludzki okazuje się być wewnętrznie różnorodny. Biblia wskazuje na pierwszą fundamentalną

<sup>76</sup> J. Kristeva, J. Vanier, *(Bez)sens słabości...*, s. 92.

<sup>77</sup> Tamże, s. 116.

<sup>78</sup> Por. J. Harshaw, *Prophetic Voices, Silent Words: The Prophetic Role of Persons with Profound Intellectual Disabilities in Contemporary Christianity*, „Practical Theology” 3,3 (2010), s. 218.

<sup>79</sup> Jean Vanier, w: J. Kristeva, J. Vanier, *(Bez)sens słabości...*, s. 89.



różnicę istniejącą wśród osób ludzkich – jest nią różnica płci. Ludzie są zróżnicowani jednak również na wielu innych płaszczyznach. Należą chociażby do różnych ras ludzkich, grup etnicznych, kultur, co nie przekreśla istniejącej wśród nich fundamentalnej jedności. Tak wygląda świat stworzony na wzór swego Stwórcy – Trójcy różnorodnych i pozostających ze sobą w najściślejszej jedności Osób Boskich. Zarówno jedność, jak i różnica leżą więc w samym sercu istnienia.

Także po grzechu – odwróceniu się ludzkości od swego Stworzyciela – Bóg, ustanawiając przymierze z Noem, zdaje się na nowo ukazywać wartość różnorodności. Jeszcze zanim następuje zawarcie przymierza, Noe otrzymuje od Boga nakaz wprowadzenia do arki różnorodnych gatunków zwierząt i ptaków (Rdz 7,2-3). Bóg, odnawiając świat po grzechu pierwszych pokoleń ludzkich, potwierdza prawdę, że różnorodność stworzenia jest dobra. Również sam symbol przymierza zawartego z Noem, może być odczytywany w tym kluczu – wielobarwna tęcza wydaje się być błogosławieństwem dla różnorodności form życia na ziemi i różnorodności osób ludzkich<sup>80</sup>. Tęcza (dla percepcji człowieka) to zjawisko, w którym białe światło rozszczepia się na fale o różnej długości, odbierane przez nas jako różne kolory. Można by więc pogłębić jeszcze bardziej tę symbolikę, stwierdzając, że jedność i różnorodność są dwoma stronami tej samej monety, dokładnie tak, jak ma to miejsce w Bogu.

A zatem już na pierwszych kartach Biblii jest mowa o zróżnicowaniu stworzenia i rozróżnieniu występującym wśród pierwszych ludzi – jest nią zróżnicowanie płciowe. Jak trafnie podkreśla małżeństwo Tataryn, ludzkie społeczeństwo ma być oparte na tej różnicy pomiędzy kobietą i mężczyzną. Różnica ta staje się zatem fundamentem relacji, nie musi być pokonana, aby na jej podstawie móc stworzyć społeczność. Po grzechu pierwotnym różnica płciowa zaczyna jednak „poróżniać” Adama i Ewę. Jak się zdaje, właśnie od tego momentu człowiek staje się wrogiem „inności”. Grzech pierwotny – jak piszą Tataryn – niszczy więź Adama i Ewy, zniekształca ich widzenie różnorodności między nimi, jako błogosławionej i chcianej przez Boga<sup>81</sup>.

Konsekwencją grzechu pierwszych ludzi, a więc ich odwrócenia się od Boga – źródła jedności, jest zerwanie harmonii pomiędzy kobietą i mężczyzną, a także pomiędzy parą ludzką a całym stworzeniem. Inność drugiego człowieka i świata widziana jest jako zagrożenie, staje się czymś wrogim

<sup>80</sup> Por. M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability...*, s. 29. Na marginesie warto dodać, że właśnie w taki sposób symbolikę tęczy rozumieją środowiska LGBT, które posługują się tęczową flagą jako symbolem różnorodności wśród ludzi – zob. S. Anderson, *The Rainbow Flag*, „Gaze Magazine” 28 maja 1993, s. 25.

<sup>81</sup> M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability...*, s. 29.

i obcym (por. KKK 400). Skoro więc wrogość wobec inności jest wynikiem grzechu, musi ona zostać odrzucona. To nie różnica, ale brak jej akceptacji musi zostać pokonany. W kontekście głębokiej niepełnosprawności intelektualnej, która jest prawdopodobnie najjaskrawszą formą inności drugiego człowieka, należy przejść zatem od obecnego w historii utożsamienia niepełnosprawności z grzechem i usprawiedliwiania tym faktem wrogości wobec osób z niepełnosprawnością i ich rodzin do utożsamienia braku akceptacji z grzechem, a przez to do pełnego włączenia tych osób do ludzkiej wspólnoty. To nie niepełnosprawność musi zostać pokonana, ale przede wszystkim niechęć wobec niej.

Chrześcijaństwo od swych załazków było religią otwartości na innego – Chrystusowy nakaz głoszenie Dobrej Nowiny wszystkim narodom świata nie oznaczał jedynie oznajmienia pewnej informacji, ale złączony był z nakazem chrztu, a zatem przyjęciem do wspólnoty Kościoła obcych narodów: o innej kulturze, języku, wyglądzie. Osoby z niepełnosprawnością intelektualną wydają się być jednak nadal obcym narodem, którego chrześcijanie wciąż się obawiają.

Ludzka niechęć czy wręcz lęk wobec tego, co inne ma zatem swoje najgłębsze źródło w grzechu pierworodnym. W związku z tym, ludzie obarczeni grzechem pierworodnym czują się dobrze w homogenicznej grupie i choć faktycznie są bardzo zróżnicowani, pewne różnice nauczyli się ignorować, a inne podkreślać. Jak twierdzą zgodnie teologowie i teoretycy niepełnosprawności, to właśnie niepełnosprawność stała się szczególnie niemożliwą do zaakceptowania różnicą<sup>82</sup>.

Wydaje się jednak, że nikt inny, tak jak właśnie osoba z niepełnosprawnością – szczególnie intelektualną, nie jest w stanie obronić biblijnej prawdy o różnorodności stworzenia i człowieka. Jak zostało nadmienione już wcześniej, w ludzkiej społeczności nie sposób odnaleźć jednostki bardziej „inne”, odróżniające się na tle pozostałych istnień ludzkich niż osoby upośledzone intelektualnie. Świat sprzeciwia się jednak takiej „zbytniej ekstrawagancji” osób ludzkich. Moda dyktuje nam, jak należy wyglądać, co czytać, kogo słuchać, jak się zachowywać. Ktoś, kto nie umie się dopasować do istniejącej normy, ląduje na marginesie życia społecznego. Dochodzi tu do pewnego paradoksu, gdyż dominująca kultura każe nam z jednej strony dążyć do autonomii i niezależności, z drugiej zaś nakazuje rozproszonej jednostkom ujednolicenie i jak największe podobieństwo. Indywidualizm promowany przez świat polega więc na samotnym życiu „takich samych” jednostek<sup>83</sup>, ewentualnie na wyborze „własnego stylu” z palety

<sup>82</sup> Tamże, s. 25–26.

<sup>83</sup> Ulrich Beck twierdzi, że indywidualizacja charakteryzująca współczesne społeczeństwo nie jest ucieczką od społeczeństwa (buntem, oporem), ale formą partycypacji w nim. Nie jest przeciwieństwem konformizmu, ale jego nową formą,

możliwości uprzednio zaprogramowanych przez specjalistów od wizażu i zaakceptowanych przez ogół społeczeństwa. Zamiast wspólnoty niepowtarzalnych osób, otrzymujemy kolektyw jednorodnych egzemplarzy tego samego gatunku. Różnice, które mogłyby być zbyt szokujące, są skrzętnie ukrywane pod grubą warstwą makijażu. Pełne ujednolicenie ludzi jest jednak niemożliwe, o czym w niepokojący sposób przypominają nam osoby upośledzone intelektualnie.

Osoby z niepełnosprawnością intelektualną pokazują, że człowiek powołany jest przez Boga do zupełnie innego sposobu istnienia. Jak zostało to przedstawione wcześniej, osoby upośledzone umysłowo objawiają prawdę o ludzkim powołaniu do wspólnoty. Na tym jednak nie kończy się ich profetyczna rola, gdyż ukazują one również prawdę o ludzkiej różnorodności, czy mówiąc inaczej, niepowtarzalności. Niepowtarzalność jest słowem-kluczem w „wielkim świecie” różnego rodzaju karier, w którym każdy pragnie być niepowtarzalny i wyjątkowy. Dlaczego jednak owa niepowtarzalność ma swoje jasno określone granice? Dlaczego wyjątkowość osób upośledzonych intelektualnie jest w pewnym sensie „przesadą” i nie zachwyca świata? Dlaczego niepowtarzalność może polegać jedynie na posiadaniu wyjątkowego głosu, fantastycznej figury czy wyrafinowanego koloru włosów?

Jean Vanier, opierając się na swoim doświadczeniu, stwierdza, że osoby niepełnosprawne intelektualnie budzą lęk z powodu swojej inności. Jak

---

polegającą na wykorzenieniu z tradycyjnych ról społecznych, układów społecznych i zakorzenieniu w nowych układach społecznych. Píše o tym następująco: „Indywidualizacja [...] nie oznacza atomizacji, izolacji, samotności, końca wszelkich rodzajów społeczeństwa lub zaniku więzi społecznych. [...] Indywidualizacja oznacza, po pierwsze, wykorzenienie ze starych stylów życia społeczeństwa przemysłowego, a po drugie zakorzenienie w nowych, zmuszających jednostki do indywidualnego konstruowania, inscenizowania i komponowania biografii. [...] Wykorzenienie i zakorzenienie (odwołując się do terminów Giddensa) nie zachodzi ani przypadkowo, ani indywidualnie, ani dobrowolnie, ani za sprawą warunków historycznych, ale raczej w wyniku splotu wszystkich tych czynników [...]” – U. Beck, *Ponowne odkrycie polityki: przyczynek do teorii modernizacji refleksywnej*, w: U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksywna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, tłum. J. Konieczny, Warszawa 2009, s. 27. Wydaje się więc, że owe „indywidualne biografie” nie są tworzone wyłącznie przez poszczególne jednostki. Jest raczej tak, że w większości jednostki przyjmują po prostu nowe schematy utworzone uprzednio przez kogoś innego. Być może zmiana polega bardziej na poszerzeniu pewnej palety możliwości niż na uwolnieniu się spod ról społecznych czy „presji większości”. Beck wypowiada się o tym następująco: „Historia się powtarza: decyzje, czasami niemożliwe do podjęcia, nigdy nie swobodne, zawsze narzucane jednostce, która musi się z nimi zmagać, funkcjonując w obrębie rodzących dylematy modeli [podkr. – A.M.]” – tamże, s. 31.

pisze: „Każdego roku stu pięćdziesięciu młodych ludzi w wieku od piętnastu do siedemnastu lat przyjeżdża spędzić jeden dzień w Arce. Cel? Pomóc im spotkać osoby dotknięte niepełnosprawnością w ich domach i warsztatach. Prosimy każdego z tych młodych ludzi, by napisał podsumowanie tego dnia. Mamy zatem wszystkie ich odpowiedzi, które często zaczynają się od: «Bardzo bałem się przyjechać do Arki, bardzo bałem się spotkać z osobami z upośledzeniem». [...] Ten lęk jest lękiem przed innością [...]”<sup>84</sup>.

Również Samuel Kabue, mówiąc o źródłach wykluczenia osób niepełnosprawnych ze społeczeństwa, stwierdza, że są nimi głęboki psychologiczny lęk przed innością, nienormalnością i czymś nieznanym oraz brak produktywności ekonomicznej tych osób<sup>85</sup>. Ów drugi wątek powróci jeszcze w kolejnym podpunkcie. Teraz istotnym stwierdzeniem jest, że lęk przed osobami niepełnosprawnymi podszyty jest lękiem przed innością.

Jeśli przyrzeć się bliżej grupie osób, które funkcjonują pod wspólną nazwą „osoby z niepełnosprawnością intelektualną”, okaże się, że to, co ich z pewnością łączy, to powszechne niedopasowanie do norm ustalonych przez społeczeństwo, a także absolutna niepowtarzalność. Operując językiem społecznej normy, można stwierdzić na przykład, że osoby upośledzone umysłowo w stopniu głębokim nie są zdolne do werbalnej komunikacji. Jednak kiedy przyjrzymy się bliżej poszczególnym osobom klasyfikowanym jako „niepełnosprawne intelektualnie w stopniu głębokim” okaże się, że każda z nich jest absolutnie niepowtarzalna i cechuje się czymś innym – niektóre z tych osób są zdolne do nucenia melodii, a inne potrafią wydawać z siebie odgłosy, którymi komunikują swoje emocje. Każda upośledzona osoba jest podobna do innych osób upośledzonych właściwie przede wszystkim w tym, że nie spełnia pewnych norm. Cała reszta to ich niepowtarzalna indywidualność.

Jak pisze Elżbieta Zakrzewska-Manterys, i na co zwrócono już uwagę w rozdziale 1, pojęcie „niepełnosprawność” wskazuje, że liczy się samo „odstawanie od normy”, a nie to w jaki sposób się odstaje<sup>86</sup>. Definiuje się więc niepełnosprawność w sposób negatywny – w czym *nie*-dostaje do normy. Norma zaś równoznaczna jest z pojęciem większości – normalne jest to, co jest najbardziej powszechne. Niepełnosprawność jest więc granicą pomiędzy tym, co normalne (powszechne), a tym, co nienormalne

<sup>84</sup> J. Kristeva, J. Vanier, *(Bez)sens słabości...*, s. 28.

<sup>85</sup> S. Kabue, *Persons with Disabilities in Church and Society: A Historical and Sociological Perspective*, w: *Disability, Society and Theology. Voices from Africa*, red. S. Kabue, E. Mombo, J. Galgalo, C.B. Peter, Limuru 2011, s. 17.

<sup>86</sup> E. Zakrzewska-Manterys, *Upośledzeni umysłowo. Poza granicami człowieczeństwa*, Warszawa 2010, s. 45.

(rzadkie), i choć osób niepełnosprawnych jest niewiele, samo pojęcie niepełnosprawności nie jest bynajmniej pojęciem marginalnym, ale wprost przeciwnie, jest znaczące dla opisu współczesnego społeczeństwa. Charakteryzuje je i mówi więcej o społeczeństwie (o jego granicach „normalności”, o pożądanym stanie, o tym, co akceptowalne) niż o osobach, które są za jego pomocą określane<sup>87</sup>.

Norma nie jest określana jednak jedynie „statystycznie”, na podstawie tego, co jest bardziej powszechne. Istotną rolę w konstruowaniu normy odgrywa społeczny konsens – społeczeństwo ustala to, co jest pożądane i akceptowane. Pewne różnice mogą pozostać niezauważone, nawet jeśli są bardzo rzadkie, i przeciwnie – pewne cechy mogą zostać uznane za odchylenia od normy, nawet jeśli są częstsze<sup>88</sup>. Nie sposób jednak zaprzeczyć, że statystyka spełnia kluczową rolę w konstruowaniu normy.

Czy jednak nienormalność sama w sobie nie zasługuje na uwagę i przypisanie jej wartości? Ta sama autorka, będąc mamą dziecka z zespołem Downa, pisze w następujący sposób o alternatywnym spojrzeniu na inność osób niepełnosprawnych intelektualnie:

Czy można o tym myśleć inaczej? Czy o wartościach uosabianych przez nasze dzieci zawsze trzeba myśleć jak o antywartościach? Czy normalność jest celem i sensem ich życia? Czy nienormalność może być rozumiana nie jako antywartość, ale jako wartość alternatywna? Czy w ich bezradności, pasywności, powolności, braku ekspresji zawsze musimy widzieć brak i negatywność? Czy nienormalność zawsze musimy pacyfikować, czy nie możemy jej pokochać? Dostrzec jej specyfiki i piękna? Czy nasze dzieci zawsze muszą funkcjonować tak, jak gdyby były normalne, czy musimy kształtować je na obraz i podobieństwo nas samych? Czy muszą być tacy sami jak my, tylko trochę gorsi? Czy zawsze muszą siedzieć w ostatniej ławce?<sup>89</sup>

Uczestnictwo osób z upośledzeniem w życiu społeczeństw, niestety coraz bardziej eliminowanych dzięki zaawansowanym badaniom prenatalnym i aborcjom eugenicznym, pozwala odkryć prawdę o człowieku, który jest zawsze istotą niepowtarzalną. Obecność osób niepełnosprawnych intelektualnie pomaga społeczeństwom dostrzec jednak nie tylko wartość różnorodności, ale również ich zniewolenie „normalnością”.

<sup>87</sup> Tamże, s. 50–51, 54.

<sup>88</sup> J. Swinton, *From Inclusion to Belonging: A Practical Theology of Community, Disability and Humanness*, „Journal of Religion, Disability & Health” 16,2 (2012), s. 177–179.

<sup>89</sup> E. Zakrzewska-Manterys, *Upośledzeni umysłowo...*, s. 108.

Kiedy obserwujemy bezradność osób upośledzonych intelektualnie wobec ustalonych norm współżycia społecznego, standardowych działań, gestów, rytuałów, uświadamiamy sobie, jak wielu oczekiwaniom musimy sprostać my sami i ile wysiłku kosztuje nas zwykła codzienność. Wówczas, gdy mamy szansę obserwować kogoś, kto nie spełnia norm właściwego zachowania, możemy w pełni zanalizować i wyciągnąć ze sfery „podświadości” wdrożone w nas społeczne ustalenia odnośnie tego, jak powinniśmy się prezentować, a jak nie wypada nam się zachowywać<sup>90</sup>. Jeden z teologów niepełnosprawności – Thomas Reynolds – mówi w tym kontekście o „kulcie normalności”. Kult normalności wtłaczany jest w społeczeństwo poprzez systemy władzy, które biorą za „normę” ustalone konstrukty społeczne<sup>91</sup>. W rezultacie zostajemy zniewoleni „normalnością”, która jest po prostu społeczną konwencją. Niemożliwym, a nawet szkodliwym jest dla nas życie bez społecznych ustaleń, kulturowych norm czy – posługując się językiem Heideggera – „upadania w Się”<sup>92</sup>. Nie możemy jednak doprowadzić do tego, że społeczny konsens zupełnie pozbawi nas naszej indywidualności i wyjątkowości lub co gorsza – doprowadzi do tego, że będziemy się ukrywać, ponieważ nie umiemy dopasować się do oczekiwań społeczeństwa.

Również Jean Vanier w swoich tekstach zwraca uwagę na to, jak bardzo poddajemy się tyranii normalności. Zastanawiając się nad fenomenem „Arki”, która pomimo swej kruchości trwa już od tylu lat i co więcej, rozrasta się na coraz nowe wspólnoty, stwierdza, że tym, co pozwala jej istnieć, jest – jak nazywa to Vanier – przyjemność, którą rozumie jako ściśle związaną z radością i definiuje jako rodzaj spełnienia. Píše następująco: „Jeśli są ludzie, którzy przychodzą tu żyć i zostają miesiąc, rok lub czterdzieści lat, to dlatego, że są szczęśliwi i odczuwają przyjemność. Żaden asystent nie zostaje tu z poczucia obowiązku, dlatego, że «tak trzeba». Żaden z nich nie zostaje tu dla wypełniania «dobrych uczynków»”<sup>93</sup>. Dalej jednak jego wypowiedź nie jest już tak pełna radości i zachwyty, gdy stwierdza, że ostatecznie wielu asystentów odchodzi, pomimo że doświadczyli owej

<sup>90</sup> Tamże, s. 124; M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability...*, s. 14.

<sup>91</sup> T. Reynolds, *Vulnerable Communion...*, s. 59–63; tenże, *Theology and Disability...*, s. 39; tenże, *Invoking Deep Access: Disability beyond Inclusion in the Church*, „Dialog: A Journal of Theology” 51,3 (2012), s. 216. Por. D. Bergant, „Come, let go up to the mountain of the Lord” (Isa 2:3). *Biblical Reflection on the Question of Sacramental Access*, w: *Developmental Disabilities and Sacramental Access. New Paradigms for Sacramental Encounters*, red. E. Foley, Collegeville 1994, s. 13–14.

<sup>92</sup> Zob. M. Januszkiewicz, *Rozumienie jako powracanie do bycia autentycznego. Martin Heidegger i literatura*, „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne” 1,2 (2016), s. 74–76.

<sup>93</sup> J. Kristeva, J. Vanier, *(Bez)sens słabości...*, s. 29.



„przyjemności”. Zdaniem Vaniera, dzieje się tak dlatego, gdyż zostali oni ukształtowani przez społeczeństwo ogarnięte „tyranią normalności”, które nastawione jest na rywalizację, konkurencję i konsumpcję<sup>94</sup>.

Przyglądając się życiu i działalności Jezusa, odnajdujemy ostateczną podstawę do porzucenia „kultu normalności”. Od samego swojego poczęcia, aż po hańbę krzyża<sup>95</sup>, na którym zawisa jako Mesjasz, Jezus łamie ustalone schematy tego świata. Uczty z celnikami i prostytutkami, jedzenie nieumytych rękami, „praca” w szabat, to niektóre przykłady zachowań Jezusa, które kłuły w oczy ówczesne żydowskie elity. Czy jednak Jezus dążył z premedytacją do wyróżniania się z tłumu, czy to był pijarowski chwyt w celu zyskania rozgłosu, popularności i uczniów? Oczywiście jest, że odstawanie od normy, wyłamywanie się, wyróżnianie z tłumu nie było celem Jezusa. Jedynym motywem działań Jezusa było wyłącznie spełnianie woli Ojca. Nieprzystawanie Jezusa nie było więc konsekwencją dążenia do wyjątkowości, ale konsekwencją prawdziwego „bycia sobą”, czyli tym, kim chciał Go mieć Ojciec.

Taka postawa daleka jest od haseł obecnych na ustach proroków współczesnej kultury, którzy nawołują do „bycia sobą”, co jest tożsame z nieliczeniem się z nikim, wyróżnianiem z tłumu, udowadnianiem, że jest się „kims”. Jednak odnalezienie prawdziwego „ja” – a więc odkrycie, kim dany człowiek jest w oczach Boga – może dać zupełnie odwrotny efekt. „Bycie sobą” według Bożej logiki nie musi oznaczać wyróżniania się z tłumu.

Dopiero wówczas, gdy nauczymy się cenić to, co rzeczywiście wyjątkowe, inne i nie-normalne, nauczymy się doceniać wartości, które w naszej kulturze zawsze oceniane są negatywnie, a uosabiane są przez osoby niepełnosprawne intelektualnie. Życie i bliskie relacje z osobami upośledzonymi umysłowo potrafią jednak zweryfikować nasz system wartościowania i przypisać wartość temu, co dla innych wydaje się antywartością. Jak pisze Zakrzewska-Manterys:

Jest czymś dla mnie niesłychanie ważnym i cennym móc czasem spojrzeć w oczy mojemu prawie dorosłemu upośledzonemu synowi. Malująca się w nich całkowita bezmyślność, zamglony błękit stanowiący całkowite zaprzeczenie bystrości rezolutnego spojrzenia – wyzwalają we mnie niesamowite pokłady czułości. To nie jest brak wartości. To jest wartość<sup>96</sup>.

<sup>94</sup> Tamże, s. 29–30.

<sup>95</sup> Por. M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability...*, s. 49. Tataryn piszą, że największe rozerwanie skonstruowanej normalności nastąpiło przez śmierć krzyżową Jezusa. Krzyż i złamane ciało Jezusa staje się znakiem życia.

<sup>96</sup> E. Zakrzewska-Manterys, *Upośledzeni umysłowo...*, s. 139.

Może również okazać się, że akceptacja niepełnosprawności, dostrzeżenie jej pozytywnej wartości przyczyni się do obalenia także innych murów budowanych przez ludzkość, które oddzielają od siebie osoby o różnym kolorze skóry, różnej narodowości czy wyznawców innych religii. Jeśli pokonamy lęk przed najbardziej „innymi”, czy inność będzie mogła nas nadal przerażać<sup>97</sup>?

Należy zadać jednak pytanie: czy każda inność jest dobra, czy każda inność jest chciana przez Boga? Postawienie tego pytania jest konieczne w kontekście dążeń niektórych nurtów teologii wyzwolenia. Teologie te każdą inność postrzegają jako wartość, którą należy chronić i pozwolić jej rozkwitnąć. Szczególnie palące wydaje się w tym kontekście pytanie o orientację seksualną. Czy możemy uznać, że jest ona wyrazem różnorodności istot ludzkich, czymś chcianym i zaplanowanym przez Boga, a w konsekwencji takiego uznania dążyć do pełnej realizacji każdej orientacji seksualnej, na przykład poprzez promocję związków jedнопłciowych<sup>98</sup>? Nie mam zamiaru wchodzić w tym miejscu w szczegółową dyskusję w tym delikatnym temacie, gdyż prawdopodobnie wymagałoby to napisania kolejnej książki. Chcę jednak jasno podkreślić, że odżegnuję się od zbyt łatwego łączenia każdej ludzkiej inności, nie-normalności z Bożą wolą, podobnie jak sprzeciwiam się zbyt łatwemu łączeniu jej z ludzkim grzechem.

To samo pytanie pozostaje aktualne w kontekście niepełnosprawności – czy każda niepełnosprawność (precyzyjnie: upośledzenie) powinna zostać „uszanowana” jako inność i nie powinno się dążyć do jej pokonania? Na to pytanie nie ma jednoznacznej odpowiedzi. W każdym konkretnym przypadku musimy poszukiwać jej na nowo.

### 6.3. Człowiek jako istota powołana do świętowania – priorytet istnienia przed działaniem

*Niedziela jest zaproszeniem do spojrzenia przed siebie, jest dniem, w którym chrześcijańska wspólnota woła do Jezusa: „Maranatha, przyjdź, o Panie!” (por. 1 Kor 16,22). Wznosząc ten okrzyk nadziei i oczekiwania, wspólnota ta staje się uczestniczką nadziei ludzkości i oparciem dla niej. Oświecona blaskiem Chrystusa, przeżywa kolejne niedziele zmierzając ku wiekuistej niedzieli, jaka będzie świętowana w niebieskim Jeruzalem, kiedy to powstanie w pełnym kształcie mistyczne Miasto Boże, któremu „nie trzeba słońca ni księżyca, by mu świeciły, bo chwała Boga je oświeciła, a jego lampą – Baranek” (Ap 21,23)<sup>99</sup>.*

<sup>97</sup> Por. J. Kristeva, J. Vanier, *(Bez)sens słabości...*, s. 58.

<sup>98</sup> Por. J. Weiss Block, *Copious Hosting...*, s. 85; E. Johnson, *Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints*, New York–London 2003, s. 11, 68.

<sup>99</sup> Jan Paweł II, List apostolski *Dies Domini* (1998), 54.

Niektórzy teoretycy niepełnosprawności twierdzą, że tym, co stoi u podstaw wykluczenia osób upośledzonych intelektualnie, a także wyodrębnienia pojęcia „niepełnosprawność”, jest nie tyle inny wygląd, specyficzny (często niewerbalny) sposób komunikacji, nieszablonowe zachowanie, brak zdolności intelektualnych, ale przede wszystkim to, że osoby te nie są zdolne do pracy<sup>100</sup>. Michel Foucault, analizując historię uczestnictwa szaleńców w życiu społecznym – przypomnijmy, że „szaleńcami” byli wówczas współcześni „chorzy psychicznie”, jak i „upośledzeni umysłowo” – zwraca uwagę na fakt, że byli oni tolerowani w europejskich społecznościach (mogli „chodzić luzem”) aż do XVIII wieku. Jednak pod koniec wieku XVIII następuje pewien przełom. W tym czasie w Anglii powstaje wielki dom odosobnienia dla ludzi chorych umysłowo, bezrobotnych, upośledzonych i niedołączonych. Analogiczna sytuacja ma miejsce również we Francji, gdzie niemal w tym samym momencie również powstaje ogromny dom odosobnienia dla tych samych kategorii osób. Foucault łączy tę zmianę społecznych postaw z narodzinami społeczeństwa kapitalistycznego i powstaniem obowiązku pracy. Każdy, kto nie wpisywał się w normę pracy, był wykluczony ze społeczności<sup>101</sup>.

Jednak w XIX wieku kapitalizm zmienił swój kształt – stał się kapitalizmem przemysłowym. Zdaniem Foucaulta, zaczęto wówczas manipulować grupą bezrobotnych i dążyć do utrzymania bezrobocia na jak najwyższym poziomie, aby przez to móc obniżyć wysokość wynagrodzeń za pracę. Z tego powodu osoby wcześniej zamknięte w domach odosobnienia zaczęto leczyć, aby mogli oni stać się zdolnymi do pracy i uzyskać status czasowo bezrobotnych. Ten ruch pozwolił narodzić się kategorii „chorego umysłowo”, a więc „szaleńca”, który „nie jest szaleńcem, ponieważ dotknięty

<sup>100</sup> E. Zakrzewska-Manterys, *Upośledzeni umysłowo...*, s. 48–50.

<sup>101</sup> M. Foucault, *Szaleństwo i społeczeństwo*, w: tegoż, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa-Wrocław 2000, s. 80, 94–95. Peter Schoonenberg – w nie najnowszej już publikacji, która jednak wydaje się nadal trafnie diagnozować w pewnych aspektach dzisiejszy stan społeczeństwa – stwierdza, że praca staje się coraz istotniejszym elementem ludzkiego życia, a także podkreśla współczesne wzmocnienie obowiązku pracy – zob. P. Schoonenberg, *Boży świat w stwarzaniu*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1972, s. 143. Ponadto – choć pojęcie „praca” wydaje się powszechnie dość jednoznacznie rozumiane – warto przytoczyć tu ujęcie proponowane przez Schoonenberga, które przyjmuje w niniejszym rozdziale: „praca jest więc [...] działaniem zewnętrznym, czyli skierowanym ku jakiemuś zewnętrznemu skutkowi, ku jakiejś zmianie świata. Jego przeciwieństwem jest wtedy kontemplacja [...] wyrażająca się i przekazująca w święceniu świąt, w sztuce, a także nauce” – tamże, s. 151. Jako przeciwieństwo pracy wymienia Schoonenberg również zabawę, blisko związaną ze świętowaniem, którą rozumie jako: „coś, co nie jest użyteczne, nie jest obowiązkowe i nie jest wymuszone siłą” – tamże, s. 153.

jest chorobą”<sup>102</sup>. A zatem część osób uznanych dawniej za niezdolne do pracy, została w pewien sposób przywrócona społeczeństwu i częściowo zaakceptowana. Zbioru osób „niezatrudnialnych” nie opuściły ostatecznie jedynie osoby upośledzone umysłowo.

Bez względu jednak na to, czy Foucault mylił się w swoich interpretacjach wydarzeń historycznych, wydaje się niezaprzeczalne, że jeśli dobrze przyjrzymy się współczesnemu społeczeństwu, okaże się, iż osoby upośledzone umysłowo są spychane na margines życia społecznego, również, a właściwie przede wszystkim, z tego powodu, że jako osoby niepracujące nie przynoszą wymiernych korzyści dla społeczeństwa, nie generują zysku, nie „zarabiają na siebie”. Współczesne myślenie o wartości człowieka za względu na jego możliwości „wytwórcze” dobrze oddaje następujący cytat: „Prawa społeczne są prawami jednostki. Nie mogą się ich domagać rodziny, a tylko jednostki, a mówiąc dokładniej – jednostki pracujące (lub w każdej chwili gotowe do podjęcia pracy)”<sup>103</sup>.

Osoby z niepełnosprawnością intelektualną zdają się więc wywoływać podświadome lub świadome oburzenie tzw. pełnosprawnych. Są oni bowiem tymi, którzy są utrzymywani za darmo przez państwo, a więc przez każdego ciężko pracującego podatnika, tak bardzo zabiegającego o swój „kawałek chleba”. Może to jest właśnie najgłębsze przekonanie większości społeczeństwa na temat osób upośledzonych umysłowo? Może pod płaszczykiem humanitarnych argumentów za koniecznością pozbawiania życia ludzi najbardziej upośledzonych z powodu tzw. niskiej jakości ich życia, a więc życia nierozzerwalnie związanego z cierpieniem, kryje się właśnie prymitywna zazdrość o to, że mogą oni żyć, nie dając nic w zamian społeczeństwu i światu? Ale czy uświadomienie światu prawdy (a to właśnie czynią osoby niepełnosprawne przez samo swoje bycie!), że na istnienie nie trzeba zasługiwać, to naprawdę zbyt mało?

Zauważmy również, jak dużym szacunkiem i podziwem mogą cieszyć się w społeczeństwie osoby niepełnosprawne fizycznie, które „dają sobie radę”, potrafią się utrzymać, wnoszą jakiś wkład w życie społeczne. Osoby te postrzegane są jako „superkaleki”<sup>104</sup>, które pomimo czy nawet wbrew swojej niepełnosprawności zdołały osiągnąć sukces, posiadają szczególne

<sup>102</sup> M. Foucault, *Szaleństwo i społeczeństwo...*, s. 95.

<sup>103</sup> U. Beck, *Ponowne odkrycie polityki...*, s. 30.

<sup>104</sup> Termin ten wprowadził Colin Barnes, który badając wizerunki osób niepełnosprawnych promowane w mediach, wyróżnił wśród nich kategorię „superkalek” – zob. M. Struck-Peregończyk, *Wizerunek osób niepełnosprawnych w środkach masowego przekazu – zarys zjawisk*, „Komunikacja Społeczna” 4,8 (2013), s. 26; I. Cytlak, *Niepełnosprawność a tożsamość – o społecznym postrzeganiu osób niepełnosprawnych*, w: *Edukacja wobec tożsamości społecznej*, red. E. Gaweł-Luty, J. Kojkoł, Gdańsk 2008, s. 35. Taki wizerunek osób niepełnosprawnych przedstawia program „SuperLudzie” emitowany na kanale „Super Polsat” od stycznia 2018 roku.

uzdolnienia czy umiejętności. Wzbudzają tym większy podziw, im większa jest ich niepełnosprawność, którą niejako pokonali. Niepełnosprawność zdaje się działać na nich mobilizująco, a ich samozaparcie i osiągnięty sukces sprawia, że mogą oni stać się wzorami nawet [sic!] dla osób „pełnosprawnych”. Ich niepełnosprawność, związana na przykład z nietypowym wyglądem czy zachowaniem, nie jest przeszkodą w przyjęciu ich do społeczności. Ich osiągnięcia kompensują bowiem ich braki<sup>105</sup>. Sztandarowym przykładem – po raz kolejny – może być Stephen Hawking. Czyż nie wyglądał on i nie zachowywał się nie-normalnie? A jednak, jak się zdaje, nie był odrzucany przez społeczeństwo, ale przeciwnie, niesłychanie podziwiany. A zatem problemem dla społeczeństwa w mniejszym stopniu jest sama niepełnosprawność (upośledzenie), zaś w dużo większym „bezczynność” osób niepełnosprawnych. Niedostawanie do normy nie jest więc aż tak wielkim problemem, o ile nie jest to norma pracy.

Zapytam jednak – zdecydowanie retorycznie – czy z perspektywy chrześcijańskiej możliwe jest zaakceptowanie faktu, że niektóre osoby nie podejmują pracy? Wydaje się truizmem przypomnienie w tym miejscu mocno już wyświechtanego cytatu ze św. Pawła: „kto nie chce pracować, niech też nie je” (2 Tes 3,10), gdyby nie fakt, że jest on konsekwentnie przekręcany na zdanie: „kto nie pracuje, niech też nie je”. Owa Freudowska pomyłka zdaje się ujawniać przekonania większości społeczeństwa (w tym chrześcijan!), iż wartościowym jest tylko człowiek pracujący (oczywiście zawodowo!<sup>106</sup>), a ten, kto nie pracuje, nie ma żadnych praw, a zatem zdaje się potwierdzać to, co zostało dotąd powiedziane.

Tymczasem oryginalne słowa św. Pawła niosą nieco inne przesłanie i w żadnym sensie nie odnoszą się do osób niezdolnych do pracy, a jedynie do tych, które odmawiają pracy (i nie chodzi tu oczywiście jedynie o tzw. pracę zawodową). W myśl zasady sformułowanej przez Pawła, możemy zatem „usprawiedliwić” osoby niepełnosprawne intelektualnie, które są niezdolne do pracy i stwierdzić, że skoro nie są w stanie podjąć pracy, należą im się prawa tak, jakby pracowały. Możemy potraktować ich jako pewien wyjątek od reguły, którą jest obowiązek pracy. Zauważmy jednak, że wciąż poruszamy się w paradygmacie mocnego dowartościowania pracy i traktowania niezdolności do pracy jako pewnej ułomności.

<sup>105</sup> Por. P. Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, Warszawa 2014, tłum. J. Janiszewski, s. 70–76.

<sup>106</sup> Osobny namysł powinien być poczyniony nad kwestią pewnego rodzaju dyskryminacji osób pracujących nie-zawodowo, na przykład kobiet zajmujących się domem i dziećmi. Na czym polega ów fenomen, że o kobiecie, która pracuje w domu, sprząta, gotuje, zajmuje się dziećmi mówi się, że „siedzi w domu”, jednak gdy kobieta jest „zawodową” sprzątaczką, kucharką, opiekunką w żłobku etc. wówczas „chodzi do pracy”?

Poruszając kwestię „nie-pracowania”, „nie-działania” osób głęboko niepełnosprawnych intelektualnie, trzeba koniecznie podkreślić, że tradycja i nauczanie Magisterium Kościoła pełne są wątków podkreślających priorytet istnienia nad działaniem. Osoba ludzka nie jest wartościowa, ani konstytuowana dzięki temu co robi. Bycie osobą jest uprzednie w stosunku do jej czynów. Poprzez takie twierdzenia Kościół zdecydowanie broni praw i godności między innymi osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną. Praca, ani żadna inna aktywność, nie jest podstawą godności człowieka. Z drugiej jednak strony nauczanie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, opierając się na klasycznej metafizyce ceniącej bardziej akt niż możliwość, *implicite* przyznaje, że większą doskonałością odznacza się ten, który nie tylko jest osobą, ale też *działa* jak osoba.

Czy zatem z perspektywy chrześcijańskiej można nie tylko obronić wartość osób niepracujących, ale również dostrzec jakąś pozytywną wartość w braku możliwości pracy? W tym, że osoby niepełnosprawne są niezatrudnialne? W ich pasywności?

Biblijny opis stworzenia świata ukazuje człowieka jako istotę, która powołana jest przez Boga do „czynienia sobie ziemi poddaną” – a więc do pracy, jak to się tradycyjnie (i – należy dodać od razu – dość jednostronnie) rozumie. Jak pisze Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens*: „[...] chociaż słowa te nie mówią wprost i wyraźnie o pracy, pośrednio wskazują na nią ponad wszelką wątpliwość, jako na działanie, które ma on [człowiek – A.M.] wykonywać na ziemi. Owszem, ukazują samą jej istotę. Człowiek jest obrazem Boga między innymi dzięki nakazowi otrzymanemu od swojego Stwórcy, by czynił sobie ziemię poddaną, by panował nad nią. W wypełnianiu tego polecenia człowiek, każda istota ludzka, odzwierciedla działanie samego Stwórcy wszechświata<sup>107</sup>”. W myśl zacytowanej wypowiedzi, praca ma zatem wielką wartość – jest naśladowaniem aktywności Boga-Stwórcy. Dalsza część encykliki rozwija jeszcze bardziej znaczenie ludzkiej pracy i podkreśla jej godność. Nie ulega więc wątpliwości, że z perspektywy katolickiej ludzka praca jest ogromną wartością<sup>108</sup>.

Godnym podkreślenia jest również fakt, że nakaz czynienia sobie ziemi poddaną – utożsamiany tradycyjnie z pracą – został ofiarowany człowiekowi w stanie pierwotnej szczęśliwości, zaś dopiero po grzechu człowiek usłyszał od Stwórcy, że jego praca będzie łączyć się z ogromnym trudem. W tej perspektywie – utożsamiającej panowanie nad ziemią z pracą – praca jest czymś wyłącznie dobrym. Również inne fragmenty biblijne ukazują wielkość ludzkiej pracy i potępiają lenistwo (por. Prz 31,10-31; 6,6-11).

Jeśli jednak przeanalizujemy cały opis stworzenia w myśl powyższego stwierdzenia, iż człowiek w swojej pracy jest naśladowcą Boga-Stwórcy,

<sup>107</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens* (1981), 4.

<sup>108</sup> Por. P. Schoonenberg, *Boży świat...*, s. 157–163.



nie sposób nie zauważyć, że cała narracja kończy się odpoczynkiem dnia siódmego. Człowiek naśladuje Boga również w odpoczynku szabatowym, nie tylko w pracy. Jak czytamy w *Katechizmie Kościoła katolickiego*: „Szabat znajduje się w centrum prawa Izraela” (KKK 348). Zauważmy, że prawo żydowskie, a w ślad za nim Kościół, *nakazuje* odpoczynek i świętowanie<sup>109</sup>. Można powiedzieć jeszcze mocniej: Bóg nakazuje nie tylko pracę, ale też odpoczynek – nie tylko praca, ale i odpoczynek to naśladowanie Boga (Wj 20,8-11). Co więcej, to dzień szabatu jest dniem *świętym*, nie zaś powszedni dzień pracy. Czy zatem człowiek nie naśladuje Boga – co najmniej tak samo wyraziście – świętując, jak pracując<sup>110</sup>?

*Katechizm Kościoła katolickiego* stwierdza nawet, że całe stworzenie powołane jest ostatecznie do odpoczynku szabatu: „Dopiero u kresu, gdy skończy się nasze poznanie częściowe, gdy zobaczymy Boga «twarzą w twarz» (1 Kor 13,12), w pełni poznamy drogi, którymi Bóg prowadził swoje stworzenie, nawet przez dramaty zła i grzechu, do odpoczynku ostatecznego Szabatu, ze względu na który stworzył niebo i ziemię” (KKK 314), a także: „Stworzenie zostało powołane do istnienia ze względu na Szabat, a więc kult i adorację Boga” (KKK 347). Wieczność stworzenie spędzi w stanie szabatowego odpoczynku, a nie pracy. Praca jawi się w tym kontekście jako środek do osiągnięcia ostatecznego szabatu, jako „czasowe” powołanie człowieka, a nie jako ostateczny cel.

Kiedy spojrzymy na osoby niepełnosprawne intelektualnie, które nie są w stanie podjąć pracy zarobkowej przez pryzmat powyższych stwierdzeń, możemy dostrzec w nich eschatologiczny znak nowego porządku, który dopiero ma nadejść. Nie zawaham się, aby ów znak „szabatowego

<sup>109</sup> Zdaniem Petera Schoonenberga, „praca jest w Starym Testamencie czymś tak normalnym, iż nie zostało sformułowane na jej temat żadne szczegółowe przykazanie” – tamże, s. 158. Jeśli nawet tak jest, to fakt ten tylko potwierdza moją intuicję, że człowiek ma tendencję do „ubóstwienia” pracy.

<sup>110</sup> Taka interpretacja nie wydaje się zbyt popularna. Z reguły dość jednostronnie podkreśla się nakaz pracy, niemalże pomijając nakaz odpoczynku. Por. T. Borutka, *Społeczne nauczanie Kościoła. Teoria i zastosowanie. Podręcznik do katolickiej nauki społecznej*, Kraków 2008, s. 47–49. W rozdziale „Problematyka społeczna Starego Testamentu” Borutka szeroko omawia kwestię naśladowania Boga poprzez pracę, wartość pracy, potępienie lenistwa obecne w Biblii, problem własności, konieczność dzielenia się dobrami z ubogimi, kwestię władzy królewskiej i nadawania praw, zaś nakaz odpoczynku szabatowego nie zajmuje nawet jednego akapitu, jest wzmiankowany tylko w jednym zdaniu. Z kolei Adolphe Gesché interpretuje odpoczynek Boga w siódmym dniu stworzenia jako zaproszenie dla człowieka, który teraz przejmuje rolę „stworcy” i ma dokończyć niewykończonego dzieła stworzenia. Jego zdaniem, idea pracy zawiera w sobie rys stwarzania. Tym samym Gesché nie dostrzega szabatowego odpoczynku jako możliwości naśladowania Boga czy ostatecznego powołania człowieka – zob. A. Gesché, *Człowiek*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2005, s. 83–84.

odpoczynku” porównać do celibatu, który spełnia podobną funkcję – ma przypominać, że ostatecznie ludzie, nie będą się żenić ani za mąż wychodzić (Łk 20,35)<sup>111</sup>. Obecność osób upośledzonych w ludzkiej społeczności może być zatem stałym przypomnieniem, że człowiek nie jest stworzony tylko do pracy, a jego ostatecznym powołaniem jest „wieczny odpoczynek”. Eliminacja osób upośledzonych intelektualnie będzie skutkować zaś coraz silniejszym przekonaniem, że na miejsce w ludzkiej społeczności zasługują tylko ci, którzy są zdolni do pracy, efektywni, wydolni, potrafiący zatroszczyć się o siebie.

Stwierdzenia, że osoby niepełnosprawne intelektualnie są eschatologicznym znakiem czasów ostatecznych, które będą przepełnione odpoczynkiem i świętowaniem, w żadnym wypadku nie powinny być jednak rozumiane w taki sposób, iż osoby te żyją tu na ziemi tak „jakby już były w niebie”. Jak zostało to ukazane wcześniej, stoję na stanowisku, że toczą one w swoim życiu taką samą walkę o świętość, jak inne istoty ludzkie<sup>112</sup>. Ponadto takie stwierdzenie – że osoby z upośledzeniem umysłowym antycypują już w jakimś stopniu w chwale nieba – wymazywałoby dramatyczną rzeczywistość cierpienia tych osób – one nie są w niebie, przeciwnie, wydaje się, że na naszej ziemi częściej doświadczają raczej piekła.

Myślenie przesadnie ceniące wartość pracy, wydaje się być obecne nie tylko we współczesnej zachodniej kulturze, ale również w samym Kościele. Wystarczy zadać sobie pytanie i szczerze na nie odpowiedzieć, czy większy grzech dostrzegamy w pracy ponad siły, ponad miarę, czy w unikaniu obowiązków, w lenistwie? Dłaczego – również w Kościele – tak często potrafimy zaakceptować pracoholizm, ale nie lenistwo? Przecież obie te postawy są przesadne – z tym, że jedna grzeszy nadmiarem, a druga niedomiarem. Jednak czy przypadkiem to nie pracoholizm bliższy jest chęci

<sup>111</sup> Por. Paweł VI, Encyklika *Sacerdotalis caelibatus* (1967), 33–34.

<sup>112</sup> Odrzucam więc zdecydowanie wyidealizowaną wizję osób niepełnosprawnych intelektualnie jako „niewinnych świętych”. Stanowisko takie wydaje się rozpowszechnione w potocznej świadomości Kościoła, a także reprezentowane jest przez niektórych teologów niepełnosprawności. Na przykład Jeff McNair w swoim artykule ukazującym rolę osób z niepełnosprawnością intelektualną w Kościele pisze: „Potrzebujemy osób z niepełnosprawnością intelektualną w naszych kościołach, abyśmy mogli uczyć się o miłości, obserwując, jak oni kochają innych. Dowiadujemy się o akceptacji, obserwując sposób, w jaki oni akceptują innych. Możemy ich odrzucić, ale w bardzo podobny do Boga sposób przyjmą nas. Możemy ich odrzucić, ale w bardzo podobny do Boga sposób, będą nas kochać. Kościół nie otrzymał żadnej znaczącej lekcji na temat tego, czym jest miłość, ponieważ nie posiadał niezbędnych części ciała Chrystusa, które pokazałyby nam, czym jest miłość” – J. McNair, *The Indispensable Nature of Persons with Intellectual Disabilities to the Church*, „Journal of Religion, Disability & Health” 12,4 (2008), s. 327.

„bycia jak Bóg”? Chęci zatroszczenia się o siebie, zapracowania na zbawienie, zabezpieczenia swojej przyszłości... Odpoczywanie (nie lenistwo!) to przecież stawianie się ubogim, w znaczeniu bycia „u Boga”, powierzania się Jego/Jej opiece. Czy nie takie było najgłębsze przesłanie całego starotestamentalnego prawa dotyczącego ofiar i świąt? Brak możliwości pracy i przymus pozbycia się (w ofierze całopalnej) lub „przejedzenia” (w ofiarach biesiadnych) części swojego majątku oznaczały konieczność zaufania Bogu, a równocześnie prawo to było zapewnieniem ze strony Boga, że człowiek nie jest Jego/Jej niewolnikiem, ale że również on jest w pewnym sensie „panem”, który ma zasiąść do uczty.

W tym kontekście warto również zadać sobie pytanie o współczesną wizję nieba. Wydaje się, że chrześcijanie są obecnie znużeni wizją statycznego nieba, rozumianego jako miejsce wiecznego odpoczynku. Pragną raczej dynamicznego rozwoju w nieskończoność – tak ma wyglądać ich zbawienie. Czesław Bartnik pisze o tym w następujący sposób: „egzystencja zbawionych ciągle będzie się personalnie ubogacała Bogiem i zarazem nigdy Go nie wyczerpie. Będzie wzrastało poznanie, miłość, percepcja piękna, no i działanie w Bogu. Będą też przyjmowane ciągle nowe wyższe treści życia wiecznego”<sup>113</sup>. Nie sposób zaprzeczyć, że Bóg jest nie-do-poznania, nie-do-objęcia, ale czy równie dobrze niebo nie może polegać na prostej obecności, która akceptuje niezgłębione tajemnice Boga i bez spontanicznych wyrzutów adrenaliny, bez nerwowego podniecenia rozkoszuje się Bogiem, którego pojąć nie może, więc nie stara się tego zrobić? Czy taka „dynamiczna” eschatologia nie jest znów po prostu odbiciem naszych doczesnych pragnień<sup>114</sup>? Jeśli istotnie tak by było, eschatologia ta stałaby się kolejnym dowodem na potwierdzenie stawianej tu tezy, że również Kościół został ogarnięty manią nad-aktywności, która zmusza go do ciągłego rozwoju i pracy.

Sięgnijmy jednak do Ewangelii – najważniejszego źródła dla wiary i teologii. Przeglądając się życiu Jezusa, możemy znaleźć argumenty na poparcie stanowiska nawołującego do pracy i rozwoju. Po pierwsze – jak się wydaje – przez pierwszych trzydzieści lat swojego życia Jezus był człowiekiem pracy w znaczeniu bardzo konkretnym – pracował fizycznie tak, jak Jego ojciec, jako cieśla. Po drugie, gdy rozpoczął swą działalność publiczną jako nauczyciel, choć Jego praca nie była już tak utylitarna, a przez niektórych mogła nawet nie być uznawana za pracę – Jezus był pochłonięty swym zadaniem niemal całkowicie i bez przerwy. Jezus wciąż spieszył się, aby wykonać wolę Ojca – spieszył się do Jerozolimy, spieszył się,

<sup>113</sup> Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 903.

<sup>114</sup> Nie twierdzę, że taka dynamiczna wizja nieba nie zawiera w sobie żadnej prawdy. Bóg mówi przecież do człowieka również przez jego pragnienia. Jednak nie każde ludzkie pragnienie wpływa z Bożego natchnienia.

aby dotrzeć do wielu miejsc i miejscowości (Mk 1,38), uzdrawiał (pracował?) nawet w szabat (Mk 3,1-5), pozwalał swym uczniom zrywać kłosa w szabat (Łk 6,1), nie miał czasu nawet na posiłek (Mk 6,31). Jednak, jeśli uważnie czytamy Ewangelię, zobaczymy również Jezusa, który śpi w łodzi (Mk 4,35-38), ucztuje, pozwala wylewać na swe stopy drogi olejek (Mk 14,3-9), kontempluje na modlitwie obecność Ojca. Usłyszymy słowa Jezusa, który nakazuje uczniom odpocząć (Mk 6,31), uwalnia ich od zbyt-nych trosk (Łk 12,22-31) czy też nakazuje im modlitwę do Ojca, aby ten posłał nowych robotników na Swoje żniwo (Mt 9,37-38). Jezus nie mówi do nich: „jest dużo pracy, musicie się bardziej postarać”.

Na szczęście prawda o ludzkim powołaniu do świętowania podtrzymywana jest i kultywowana we wspólnotach „Arki”. Kiedy Jean Vanier opowiada o życiu w „Arce”, w jego słowach bardzo często pojawia się wątek świętowania. Zacytujmy więc choć jedną z tych wypowiedzi, która opowiada o tym, jak każdy dzień w „Arce” staje się okazją do świętowania:

[...] przyjemność objawia się także w tysiącach chwil świętowania, które tam przeżywamy. Próbuje wyrazić radość wspólnego życia ludzi, którzy różnią się między sobą pod względem zdolności i ułomności, słabości i mocnych stron. Wspólnie śmiać się i śpiewać, tańczyć, wygłupiać się (w tym względzie jesteśmy prawdziwymi ekspertami!), świętować urodziny, świętować przyjęcie do wspólnoty i żegnanie się z nią, rocznice dziesięcio-, dwudziesto-, trzydziestolecia obecności w Arce. Świętujemy z okazji śmierci (nawet i to...) i oczywiście z okazji Bożego Narodzenia i Wielkanocy. Asystenci zostają tu na dłużej z racji przyjemności, która się w nich zakorzenia<sup>115</sup>.

Vanier uznaje, że to świętowanie jest „szczytem życia wspólnotowego”<sup>116</sup>. Czy takie stwierdzenie może dziwić, skoro szczytem życia Kościoła nazywamy Eucharystię, która jest niczym innym jak świętowaniem tajemnicy naszego zbawienia?

Choć dzisiejsza cywilizacja zachodnia zdecydowanie zatraciła umiejętność świętowania i prawdziwej radości (mylonej najczęściej z przyjemnością i korzystaniem z rozmaitych rozrywek), wydaje się, że osoby niepełnosprawne intelektualnie, przynajmniej w znakomitej większości, tej umiejętności nie zatraciły. Przytoczmy na koniec fragment autorstwa Jeana Vaniera, który doskonale opisuje sytuację współczesnych „pełnosprawnych” intelektualnie osób i ich upośledzonych współbraci w człowieczeństwie:

<sup>115</sup> J. Kristeva, J. Vanier, *(Bez)sens słabości...*, s. 31–32.

<sup>116</sup> J. Vanier, *Wspólnota...*, s. 33.

[...] przyjechał raz do Trosły w odwiedzinach pewien zacny człowiek. Napotkał François, który bardzo dużo się śmieje. Niektórzy nazywają go mongołem [chodzi o zespół Downa – A.M.], ale my mówimy do niego François. Prawie zawsze jest radosny, rozluźniony, otwarty. Zacny gość przybył ze świata normalnych, pełnych trosk [...], twarz miał [...] zaszępiłą, zatroskaną; popatrzył na François, następnie odwrócił się do mnie i rzekł: „A jednak to smutne, że istnieją takie dzieci!” François dalej się śmiał, a tamten dalej miał swoje problemy [...]. François jest wolny, umie się śmiać i nie jest jego zadaniem rozgryzać ziemskie troski. Jego rolą jest uśmiech, tamtego pana jest dźwiganie ziemskich trosk [...]”<sup>117</sup>.

Osoby upośledzone umysłowo jako te, które nie mogą być ambitnymi i aktywnymi członkami społeczeństwa, są więc równocześnie wolne od przymusów „bycia kimś”, cechują się wewnętrzną wolnością w byciu sobą. Mogą one być tylko samymi sobą, nie muszą, ani nie mogą odgrywać żadnej roli czy piastować ważnej funkcji. Nie są ani Prezydentami, ani Profesorami, ani Dyrektorami, ani Kierownikami, ani Biznesmenami, ani Lekarzami, ani Prawnikami... są tylko i aż samymi sobą<sup>118</sup>. Paradoksalnie więc osoby upośledzone intelektualnie są absolutnie wolne. Wolność, o którą tu chodzi, jest wolnością od norm społecznych, konwenansów, wewnętrznych przymusów. Osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną nie są wolne w samostanowieniu, poza zasięgiem ich władzy pozostaje tak wiele rzeczy: nie mogą zdecydować o tym, gdzie się znajdują, co zjedzą, w co zostaną ubrane, jak minie ich dzień. Równocześnie jednak są uwolnione od wielu rzeczy, które krępują niemal wszystkich członków ludzkiej rodziny<sup>119</sup>.

Cóż zatem pozostaje im innego, skoro nie mogą zrobić „nic pożytecznego”, jeśli nie świętowanie i nieustanna radość? Czyż nie wypełniają w ten sposób najwierniej Pawłowego nakazu: „Zawsze się radujcie” (1 Tes 5,16)?

### ***Po co żyją osoby z niepełnosprawnością intelektualną?***<sup>120</sup>

*Żeby na ziemi byli LUDZIE, którzy z jednakowym szacunkiem przywitają się z Przedszkolakiem i z Prezydentem Polski, bo dla Nich każdy czło-*

<sup>117</sup> Tamże, s. 210.

<sup>118</sup> Por. tamże, s. 164.

<sup>119</sup> Por. J. Harshaw, *Prophetic Voices, Silent Words...*, s. 220.

<sup>120</sup> E.M. Myk, *Po co się rodzą „niedoskonałe” dzieci?*, <https://www.deon.pl/reli-gia/kosciol-i-swiat/komentarze/art,3234,po-co-sie-rodza-niedoskonale-dzieci.html> [dostęp: 28.05.2018]. S. Eliza Małgorzata Myk – dominikanka, pracuje w Domu Pomocy Społecznej dla Dzieci i Młodzieży w Broniszewicach „Dom Chłopaków”, opiekując się upośledzonymi intelektualnie i fizycznie chłopcami w różnym wieku.

wiek jest jednakowo ważny, bez kalkulacji z kim opłaca się bardziej trzymać. [...]

Żeby na ziemi byli LUDZIE, o których prawa walczy się z mniejszym lobby niż o prawa drzew, żabek, psów i nie mają o to do nikogo żalu. [...]

Żeby na ziemi byli LUDZIE, dla których każdy mecz jest radością, bo cieszą się z tą drużyną, która wygrała.

Żeby na ziemi byli LUDZIE, dla których jesteś ich całym światem i to się nigdy nie zmienia, bo jeśli doświadczają przy Tobie miłości, akceptacji i poczucia bezpieczeństwa nie potrzebują szukać innych przygód.

Żeby na ziemi byli LUDZIE, dla których nie ma znaczenia Twoje wykształcenie, Twoje zarobki, co osiągnąłeś w życiu, jak chodzisz ubrany, w co wierzysz i jakie masz przekonania, bo dla Nich jest ważna Twoja obecność i to, czy ich kochasz.

Żeby na ziemi byli LUDZIE, którzy wyczuwają niechęć ludzi do nich i nie zaburza to ich szczęśliwego życia.

Żeby na ziemi byli LUDZIE, którzy marzą, żeby na 40-te urodziny otrzymać małą puszkę pepsi lub plastikowy pistolet za 15 zł lub paczkę chipsów i potrafią to wspominać przez co najmniej tydzień.

Żeby na ziemi byli LUDZIE, którzy gdyby mieli do wyboru wakacje w Szwajcarii lub w wiosce obok, wybiorą wioskę obok, bo szkoda czasu na długą podróż a góry czy jezioro w Szwajcarii niczym się dla Nich nie różnią od gór i jeziora w miejscowości obok.

Żeby na ziemi byli LUDZIE, którzy mają czas, żeby kochać, tęsknić, czekać, na co nam tzw. PEŁNOSPRAWNYM zawsze czasu brakuje.

Dzieci Niedoskonałe rodzą się po to, abyśmy mieli na ziemi ambasadorów takich wartości jak: bezinteresowna miłość, nieocenianie, nieszufladkowanie, brak uprzedzeń, bezgraniczne zaufanie, brak podziałów. Wciąż uczę się od Nich takiego życia. Za takim światem wciąż tęsknię. Choć jego namiastkę mam, będąc z NIMI. Dbajmy o NICH, bo bez NICH świat będzie nie do wytrzymania.



## Człowiek z głęboką niepełnosprawnością intelektualną w pełni członkiem Kościoła

Wszyscy mogą w jakiś sposób uczestniczyć w życiu Kościoła; wszyscy mogą należeć do wspólnoty, i nawet drzwi sakramentów nie powinno się zamykać z byle jakich powodów.[...] Często zachowujemy się jak kontrolerzy łaski, a nie jak ci, którzy ją przekazują. Kościół jednak nie jest urzędem celnym, jest ojcowskim domem, gdzie jest miejsce dla każdego z jego trudnym życiem<sup>1</sup>.

Gdy bary i supermarkety są bardziej dostępne niż ołtarze, wszyscy powinniśmy się wstydzić<sup>2</sup>.

Jesteśmy jedną owczarnią pod opieką jednego pasterza. Nie może być oddzielnego Kościoła dla osób niepełnosprawnych<sup>3</sup>.

**S**obór Watykański II, rozpoczynając Konstytucję dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium* stwierdza: „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (LG 1). Zdanie to mówi nam coś niesłychanie ważnego zarówno o Kościele-Sakramencie, jak i o tych szczególnych działaniach Kościoła, które zwykło się nazywać sakramentami. Po pierwsze i w tym miejscu najważniejsze, wskazuje na pewną organiczną jedność Kościoła i sakramentów. Chodzi mianowicie o to, że Kościół jest Kościołem przede wszystkim w sakramentach i poprzez nie najgłębiej realizuje swą istotę i cel: wspólnotę każdego człowieka z Bogiem i osób ludzkich między sobą. Sakramenty, te niepozorne znaki, gesty, codzienne czynności – jak spożywanie chleba, prośba o przebaczenie czy obmywanie wodą – przemienione i przeniknięte Bożą obecnością tworzą z nas

<sup>1</sup> Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (2013), 47.

<sup>2</sup> Ginny Thornburgh. W oryginale: „When bars and supermarkets are more accessible than altars, we all bear the shame”. Cytat za: Weiss Block, *Copious Hosting: A Theology of Access for People with Disabilities*, New York–London 2002, s. 141.

<sup>3</sup> United States Conference of Catholic Bishops, *Welcome and Justice for Persons with Disabilities. A Framework of Access and Inclusion*, Washington 1998, 1.

jedno ciało i włączają w życie Boże – w życie Trójcy miłujących się Osób. Opieka nad ubogimi, czyny miłosierdzia, pomoc medyczna czy edukacja są zaledwie bladym wstępem do tego, co Kościół może zaoferować ludzkości w swoich sakramentach.

Po drugie, owo zdanie – rozpoczynające jeden z najważniejszych tekstów Kościoła katolickiego o Kościele – wskazuje, co jest celem zarówno Kościoła-Sakramentu, jak i poszczególnych sakramentów Kościoła. Jest nim zjednoczenie ludzi pomiędzy sobą i ludzkiej wspólnoty, a w niej każdego pojedynczego człowieka z Bogiem. Trudno wyobrazić sobie wznioślejszy cel i wskazać jakiegokolwiek konkurencyjne działanie Kościoła w porównaniu z działaniem sakramentalnym. Dlatego o sakramenty – dla każdej osoby ludzkiej i każdego członka Kościoła – warto zabiegać tak, jak o nic innego.

Obserwując sytuację osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną w Kościele (a więc osób ochrzczonych), można zastanawiać się, czy tak częsta odmowa dostępu do pełni życia sakramentalnego wynika jedynie z faktu traktowania ich jako pół-ludzi, „nie-takich-jak-my” ludzi lub też pół-aniołów? A może w co najmniej równym stopniu wynika z niezrozumienia, czym dla życia Kościoła i każdego pojedynczego człowieka są sakramenty<sup>4</sup>?

Zarówno historia, jak i współczesność cechuje się pewną ambiwalencją w podejściu do problemu dostępności sakramentów dla osób niepełnosprawnych intelektualnie. Osoby te nie otrzymywały i często nadal nie otrzymują większości sakramentów na podstawie dwóch wzajemnie sprzecznych twierdzeń, wypowiadanych czasem jednym tchem. Po pierwsze, twierdzi się, że osoby te nie są w stanie popełnić grzechu ciężkiego<sup>5</sup>, są niewinnymi świętymi czy kimś na kształt aniołów. Wystarcza im zatem chrzest gładzący grzech pierworodny, który jest gwarancją ich zbawienia, inne sakramenty nie są im potrzebne. Po drugie zaś twierdzi się, że osoby te nie rozumieją istoty sakramentów, nie są godne przyjęcia innych – poza

<sup>4</sup> Jak na przykład interpretować następującą wypowiedź: „nie ma żadnych podstaw, by kwestionować życie duchowe osób ochrzczonych, tylko dlatego że wskutek pewnych okoliczności, jak na przykład głębokie upośledzenie fizyczne czy psychiczne, jego typowe przejawy, a więc *przystępowanie do sakramentów*, modlitwa czy praca nad sobą, nie mieszczą się w przyjmowanych standardach, albo nie są dostrzegalne [podkr. – A.M.]” – zob. M. Chmielewski, *Duchowość a życie duchowe w kontekście niepełnosprawności*, w: *II Kongres Osób Niepełnosprawnych Diecezji Legnickiej*, red. M. Mendyk i in., Legnica 2009, s. 64. Skoro bowiem autor uważa, że osoby upośledzone intelektualnie prowadzą życie duchowe, jak może tak spokojnie przyjmować fakt, że nie przystępują one do sakramentów?

<sup>5</sup> United States Conference of Catholic Bishops, *Guidelines for the Celebration of the Sacraments with Persons with Disabilities*, Revised Edition, Washington 2007, 28.

chrztem – sakramentów, gdyż mogłyby je zbezcześcić<sup>6</sup>. Jak jednak można zbezcześcić sakrament, gdy – co zakładają przedstawiciele takiego stanowiska – nie używa się wolnej woli? Czy Boga „obraża” (sic!) coś innego niż tylko ludzki grzech?

Niniejszy rozdział, stojąc z jednej strony na stanowisku pełni człowieczeństwa osób upośledzonych intelektualnie w stopniu głębokim, z drugiej zaś podkreślając wartość sakramentów w życiu człowieka, będzie chciał dostarczyć argumentów za jak największą dostępnością sakramentów dla osób głęboko niepełnosprawnych intelektualnie. Oczywistym jest, że osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną nie spełniają nawet minimalnych kryteriów niezbędnych do szafowania sakramentami, wydaje się to tak bezdyskusyjne, że poruszanie tego tematu nie ma tutaj sensu<sup>7</sup>. Pytanie dotyczy „jedynie”, a właściwie „aż” możliwości partycypacji w życiu sakramentalnym Kościoła poprzez przyjmowanie sakramentów przez osoby głęboko upośledzone intelektualnie.

Argumenty na poparcie stawianych tu tez będą poszukiwane przede wszystkim w nauczaniu Kościoła. Wydaje się bowiem, że szczególnie w przypadku sakramentów mniejsze znaczenie mają bezpośrednie odwołania do Pisma Świętego, większe zaś do tradycji interpretacji tekstów natchnionych wyrażonej w orzeczeniach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Ponieważ Kościół otrzymał władzę szafowania sakramentami udzieloną mu przez Chrystusa (por. np. Mt 28,19), własnością Kościoła jest również sposób rozumienia sakramentów, który swą podstawę znajduje oczywiście w słowach Pisma Świętego, często jednak Kościół poprzez swoje nauczanie poszerza lub uszczegóławia przekaz biblijny, a więc odczytuje je w określonej tradycji/Tradycji interpretacyjnej. Do Kościoła należy bowiem nie tylko sam tekst Pisma, ale także jego interpretacja – nie można oddzielić od siebie tekstu od praktyki jego interpretacji, co widać szczególnie dobitnie na przykładzie Pisma Świętego.

Niniejszy rozdział rozpocznie się od ukazania nauki Kościoła o sakramentach w ogólności. Już na tym etapie postaram się wykazać, że nauczanie Kościoła katolickiego na ten temat zawiera w sobie ogromny poten-

<sup>6</sup> J. Weiss Block, *Copious Hosting...*, s. 51; M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability: A Theology for Embracing Difference*, New York 2013, s. 85–86.

<sup>7</sup> A zatem wykluczam możliwość przyjęcia przez osoby głęboko upośledzone intelektualnie sakramentu święceń, który łączy się z obowiązkiem szafowania innymi sakramentami, a także sakramentu małżeństwa, którego udzielają sobie nawzajem nupturienci. Oczywiście brak możliwości przyjęcia tych sakramentów przez osoby głębiej niepełnosprawne intelektualnie wynika przede wszystkim z istoty i celów tych sakramentów, nie wydaje się jednak konieczne rozległe dowodzenie, dlaczego te osoby nie mogą otrzymać wspomnianych sakramentów.

cjał wyzwoleńczy w kwestiach związanych z możliwością przyjmowania sakramentów przez osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną. W pierwszym podrozdziale poczynię również kilka uwag na temat stanu refleksji sakramentalnej w Kościele oraz sformułuję pewne ogólne postulaty dotyczące tego, w jaki sposób należy tę refleksję prowadzić.

Ogólne pojmowanie sakramentów przez Kościół katolicki musi być jednak uzupełnione poprzez rozumienie poszczególnych sakramentów, z których każdy posiada swoją specyfikę. Dlatego w drugim podrozdziale zajmę się szczegółową analizą sakramentów inicjacji chrześcijańskiej (chrzest, bierzmowanie, Eucharystia) pod kątem możliwości ich udzielania osobom upośledzonym umysłowo w stopniu głębokim, zaś trzeci podrozdział zostanie poświęcony tak zwanym sakramentom uzdrowienia (sakrament namaszczenia chorych oraz sakrament pokuty i pojednania).

Ostatni podrozdział dotyczyć będzie problemu uczestnictwa osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną w liturgii Kościoła. Sakramenty są bowiem częścią liturgii, sprawowanie sakramentów jest akcją liturgiczną, choć czasem z racji ich indywidualnego przyjmowania (szczególnie indywidualistycznym sakramentem jest chociażby sakrament pokuty i pojednania) tracimy poczucie, że są one liturgią, a więc czynem całego Ludu Bożego. Postawione zostanie zatem pytanie o możliwość obecności osób głęboko upośledzonych na liturgii Kościoła.

### **7.1. Stan refleksji teologicznej na temat sakramentów oraz orzeczenia dogmatyczne o sakramentach w ogólności w kontekście głębokiej niepełnosprawności intelektualnej**

Życie sakramentalne jest jednym z podstawowych przejawów istnienia i rozwoju Kościoła, stąd Urząd Nauczycielski formułował przez wieki liczne wypowiedzi na temat sakramentów. W większości były to jednak dokumenty regulujące praktykę liturgiczną, zaś w dużo mniejszym stopniu poruszały kwestie *stricte* dogmatyczne. Jednak nawet w przypadku, gdy mamy do czynienia z orzeczeniami Magisterium na temat sakramentów – które wychodzą poza kwestie wyłącznie praktyczne – nadal problematyczne pozostaje określenie na ich podstawie niepodważalnej i ostatecznej doktryny sakramentalnej Kościoła. Problemem jest mianowicie fakt, że nawet bardzo wysokie rangą wypowiedzi Magisterium wydają się łączyć w sobie wypowiedzi „czysto dogmatyczne”, które domagają się bezwzględnego zachowania, jak i wypowiedzi o charakterze praktycznym, wchodzącym w zakres bardziej prawnych, dyscyplinarnych, tymczasowych ustaleń niż w zakres „jądra dogmatu”. Jedne i drugie trudno zaś jednoznacznie zidentyfikować i rozdzielić.

Na przykład jeden z najważniejszych tekstów dla sakramentologii – bulla o unii z Ormianami *Exsultate Deo* (1439) Soboru Florenckiego – wymienia między innymi skutki poszczególnych sakramentów, a zaraz obok nich (ściślej mówiąc, wymienia je jako pierwsze) określa ich materię i formę (znak sakramentalny i towarzyszące mu słowo). O ile jednak rozumienie Kościoła co do skutków sakramentalnych jest właściwie niezmiennie, choć również podlega pewnej ewolucji, o tyle zarówno materia, jak i forma w wielu sakramentach uległy znaczącej zmianie. Stąd nasuwa się oczywisty wniosek: dokładne określenie materii i formy w bulli o unii z Ormianami nie powinno być traktowane jako wypowiedź ostateczna (dogmatyczna).

Również w bulli o unii z Ormianami znajdujemy interesujące stwierdzenie dotyczące losu osób ochrzczonych, które nie zdążyły popełnić po chrzcie żadnego grzechu – idą one prosto do nieba, nawet jeśli grzeszyły przed chrztem. Czy wypowiedź ta powinna być uznana za nieomylną? Wydaje się, że nie. Podobnie, jak w przypadku bulli *Benedictus Deus*, celem tego orzeczenia nie było bowiem określenie kategorii osób, które dostąpią zbawienia, ani warunków, na jakich się to stanie. Bulla o unii z Ormianami – w tym punkcie – miała na celu ukazanie, że chrzest gładzi grzechy uczynkowe i grzech pierworodny. Takie proste myślenie – iż bezpośrednio po chrzcie człowiek z pewnością trafia do nieba – nie bierze jednak pod uwagę tajemnicy ludzkiego bytu, który zawsze w wolny sposób odpowiada Bogu (co wielokrotnie wybrzmiewało w niniejszej pracy), a także traktuje Boga udzielającego się w sakramentach jako Tego/Tę, która opanowuje człowieka do samych jego granic, nie dając mu możliwości „wyrwania się z miłosnego uścisku”.

W przeciwieństwie do tego quasi-magicznego postrzegania sakramentów przychylam się do twierdzenia, iż zarówno grzech pierworodny, jak i łaska sakramentu zawsze pozostawiają w człowieku „nietknięte miejsce”, w którym dokonuje się jego wybór za lub przeciw Bogu. Od razu jednak należy podkreślić, że łaska jest czymś silniejszym niż grzech pierworodny. Łaska jest bardziej pierwotna niż grzech, zaś solidarność z Chrystusem jest silniejsza niż solidarność z Adamem<sup>8</sup>. Człowiek jest zawsze bardziej dzieckiem Boga niż dzieckiem swych ludzkich (pra)rodziców, z których dziedziczy grzech pierworodny.

<sup>8</sup> Por. Z. Kubacki, *Teologia Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w ujęciu Jacka Bolewskiego SJ*, „Studia Bobolanum” 29,1 (2018), s. 77–78, 80; E. Johnson, *Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints*, New York–London 2003, s. 112; też, *Immaculate Conception w: The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism*, red. R. McBrien, San Francisco 1995, s. 656; też, *The Saints and Mary*, w: *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, red. F. Schüssler Fiorenza, J. Galvin, t. 2, Minneapolis 1991, s. 169.

Nie oznacza to, że Bóg czeka na ruch człowieka lub uzależnia w jakiś sposób swoje samoofiarowanie od ludzkiej aktywności czy przyzwolenia. Przeciwnie, Bóg zawsze daje się człowiekowi w sakramentach, gdyż Bóg chce się dawać i nie marnuje ku temu żadnej okazji. Bóg wchodzi pomimo drzwi zamkniętych, gdyż pragnie być z człowiekiem. Zauważmy jednak, że ostatnio częściej słowa takie słyszymy w kontekście działalności szatana w ludzkim życiu. Niejednokrotnie sugeruje się wręcz, że szatan wykorzystuje wszystkie możliwe okazje, aby namówić człowieka do zła (grzechu) czy go opętać, zaś Bóg czeka na nasz jasny sygnał, że pragniemy Go/Ją przyjąć, rzekomo szanując naszą wolność. Czy takie mówienie nie jest jednak równoznaczne ze stwierdzeniem, że Bogu mniej zależy na naszym zbawieniu niż Złemu na doprowadzeniu nas do ostatecznego upadku?

Bóg jednak, choć nieustannie nam się ofiarowuje, nie unicestwia naszej wolności swoją łaską. Co więcej, Bóg daje łaskę – a więc Siebie – aby wspomóc człowieka w ostatecznym wyborze. Dlatego nie jest bez znaczenia, czy wyboru dokonuje człowiek ochrzczony czy nieochrzczony. Chrzest – przede wszystkim on, choć także kolejne sakramenty – ma zatem fundamentalne znaczenie. Wydaje się jednak, że pytanie o chrzest (jak i o inne sakramenty) zostaje źle postawione. Trzeba bowiem pytać raczej nie o to, co jest konieczne do zbawienia i formułować na tej podstawie odpowiedź, iż chrzest jest konieczny do zbawienia, ale pytać należy raczej o to, co jest lepsze i odpowiadać: (naj)lepszym i zamierzonym przez Boga sposobem uwolnienia od grzechu pierworodnego i wprowadzenia w życie Boże dla osoby ludzkiej jest chrzest. Należy więc również w teologii dogmatycznej posługiwać się złotą regułą Ignacego z Loyoli – *ad maiorem Dei gloriam* – i dążyć do tego, co lepsze, a nie tylko dobre lub wystarczające, określając takie czy inne minimalne warunki zbawienia.

Na podstawie współczesnego nauczania Magisterium nie sposób przecież zaprzeczyć, że zbawienie dostępne jest także osobom znajdującym się poza widzialnymi granicami Kościoła, choć – należy to mocno i wyraźnie podkreślić – jest to zbawienie przyniesione przez Chrystusa, które nigdy nie pozostaje bez związku z Kościołem, który jest Jego mistycznym Ciałem. Łaska, którą rozumiem tu przede wszystkim w kategoriach łaski niestworzonej – chodzi więc o samoudzielanie się Boga, gdyż Bóg nie daje nam „czegoś”, ale zawsze daje nam to, co najlepsze, czyli Siebie – dostępna jest bowiem człowiekowi również poza- lub przedchrzcielnie (sakramentalnie).

Wróćmy jednak teraz ponownie do kwestii orzeczeń Magisterium dotyczących sakramentów. W związku z tym, że istnieje niewiele „czysto dogmatycznych” wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła – szczególnie w kwestii przyjmującego sakrament – zaś te,



którymi dysponujemy wymagają często „wyłowienia” z nich tego, co powinno być absolutnie niepodważalne, wydawałoby się, że istnieje już dość spora przestrzeń dla badań teologicznych w temacie sakramentów<sup>9</sup>. Nie sposób jednak pozbyć się wrażenia, że jest wręcz przeciwnie. Braki teologii dogmatycznej z lubością „uzupełnia” prawo kanoniczne (oraz inne ściśle praktyczne gałęzie teologii), które przejęło rolę kontrolera nad sprawowaniem sakramentów i z racji swej natury ogranicza dyskusję o sakramentach do tego, co dozwolone i niedozwolone, na dodatek bardzo jasno i jednoznacznie zarysowując granicę między jednym a drugim. Szczególnie wyraziście przewagę prawa kanonicznego widać w refleksji nad sakramentem małżeństwa<sup>10</sup>. Winę za taki stan rzeczy ponoszą z pewnością w dużej mierze teologowie dogmatycy, którzy często dezertują z przestrzeni sakramentalnych i – jak się zdaje – nie chcąc wchodzić w otwarty konflikt z prawem kanonicznym, nie podejmują pewnych zagadnień. Nie zaskakuje również fakt, że teologowie uchylają się od refleksji na temat możliwości przystępowania do sakramentów osób niepełnosprawnych intelektualnie, nie decydując się na wejście na ten grząski grunt.

Tym samym w Kościele dochodzi do pewnego paradoksu – prawo kanoniczne, a zatem dyscyplina zdecydowanie praktyczna, nadaje ton refleksji ściśle teoretycznej/teologicznej, która powinna być jego podstawą. To na niej powinni wznosić swój gmach praw kanoniści. Jest jednak zupełnie odwrotnie. Ściśle teologiczne wypowiedzi dotyczące sakramentów często opierają się głównie na prawie kanonicznym. Bardzo liczne odwołania do *Kodeksu prawa kanonicznego* można odnaleźć na przykład w *Traktacie o sakramentach* autorstwa Marka Błazy i Dariusza Kowalczyka. Wydaje się więc, że myślenie o sakramentach kształtowane jest w Kościele przede wszystkim przez pryzmat prawa.

Znakomitym przykładem może być tutaj również dokument Episkopatu Stanów Zjednoczonych *Guidelines for the Celebration of the Sacraments with Persons with Disabilities* (podający wytyczne dotyczące celebracji sakramentów wobec osób z niepełnosprawnościami). Dokument ten zostanie jeszcze bardziej szczegółowo omówiony w dalszym toku pracy, w tym miejscu warto zwrócić uwagę jedynie na fakt, że podstawowym źródłem dla tego orzeczenia jest *Kodeks prawa kanonicznego*. Bezdiskusyjnym wyda-

<sup>9</sup> Wyjątkiem są wypowiedzi dotyczące sakramentu Eucharystii – na tym polu widać szczególnie duże zainteresowanie Magisterium, jak i teologów. Z pewnością nie bez znaczenia jest fakt, że w historii pojawiały się liczne kontrowersje dotyczące tego „największego sakramentu” Kościoła, co stymulowało Urząd Nauczycielski do zajęcia jednoznacznego stanowiska w pewnych kwestiach, a także dyskusje teologiczne.

<sup>10</sup> Zob. G. Strzelczyk, *Niespójność katolickiej doktryny o sakramencie małżeństwa*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 2 (2016), s. 107–108.

je się stwierdzenie, że biskupi nie mogą nie liczyć się z ustaleniami prawa kanonicznego, zastanawiające jest jednak to, że podstawowych argumentów na poparcie swych twierdzeń poszukują oni w prawie, a nie w refleksji teologicznej – własnej lub innych, a nawet nie w (innych) orzeczeniach Magisterium<sup>11</sup>.

Oczywiście prawo kanoniczne może być źródłem dla teologii, gdyż może być wyrazem wiary Kościoła, która nie została wprost wyrażona nigdzie indziej<sup>12</sup>. Należy jednak stwierdzić, że prawo kanoniczne powinno być ze swej istoty jedynie przełożeniem tego, w co wierzy Kościół i co wyraża w wyznaniu wiary na – być może niezbędne – zasady, które porządkują życie Kościoła. Prawo jest także ze swej natury zmienne, w przeciwieństwie do dogmatu, w przypadku którego mówimy raczej o ewolucji niż o zmianie. Z tego powodu, choć będę odwoływać się do prawa kanonicznego w obecnym kształcie, a więc do kodeksu z 1983 roku, nie zostanie on potraktowany jako źródło dla budowania własnych twierdzeń teologicznych. Podstawowym źródłem dla niniejszego rozdziału będzie nauczanie Kościoła, a w ślad za nim refleksja ściśle teologiczna.

Przedstawmy więc pokrótce, czego dotyczą i jakie są konsekwencje wypowiedzi Magisterium odnoszących się do sakramentów w ogólności dla teologii niepełnosprawności intelektualnej. Jak zostało nadmienione na wstępie, w dalszej części niniejszego rozdziału przeanalizowane zostaną wypowiedzi dotyczące poszczególnych sakramentów. Orzeczenia mające związek z poszczególnymi sakramentami są jednak „jedynie” pewnym uszczegółowieniem zasad ogólnych i nie mogą podważać ich istoty, dlatego wydaje się zasadne rozpoczęcie niniejszych analiz od przywołania orzeczeń odnoszących się do sakramentów w ogólności.

Gerhard Müller w swojej *Dogmatyce katolickiej*, wyliczając najważniejsze wypowiedzi Magisterium<sup>13</sup> dotyczące ogólnej teologii sakramentów, dzieli je – według jakiegoś dość zagadkowego kryterium – na kilka punktów. Warto je prześledzić, aby na ich podstawie ukazać nauczanie

<sup>11</sup> Wydaje się, że również *Kodeks prawa kanonicznego* powinien być uznany za tekst Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, skoro jest sygnowany podpisem papieskim (por. DV 18). Jednak w klasycznej polskiej pozycji z zakresu metateologii, Stanisław Napiórkowski nie wymienia wśród form wypowiedzi Magisterium *Kodeksu prawa kanonicznego* – zob. S. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię?*, Wrocław 2002, s. 189–190. Jeśli uznać kodeks za nauczanie Magisterium, rodzi się naturalnie pytanie o rangę takiego nauczania. Stoję na stanowisku, że nauczanie to nie powinno być uznane za wysokie rangą, na co argumenty zostały przedstawione w tekście głównym.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 52.

<sup>13</sup> G. Müller, *Dogmatyka katolicka*, przeł. W. Szymona, Kraków 2015, s. 654–657.

Kościoła na temat sakramentów w ogólności, szczególnie w kontekście możliwości uczestnictwa w sakramentach przez osoby niepełnosprawne intelektualnie.

Pierwsza grupa to wypowiedzi odnoszące się do obiektywnej skuteczności sakramentów, którą potwierdzają ostatecznie orzeczenia soborów średniowiecznych. Chodzi mianowicie o wiarę w to, że ważność sakramentu nie jest uzależniona od subiektywnej świętości szafarza ani przyjmującego, ale od czynu samego w sobie. Tradycja nazywa tę zasadę *ex opere operato*.

Drugi podpunkt poświęca Müller bulii unii z Ormianami Soboru Florenckiego. W ogólnej teorii sakramentów orzeczenie to jest istotne głównie dlatego, że określa liczbę sakramentów, odróżnia je od „sakramentów” starotestamentalnych (nie tylko wskazują na łaskę, ale ją zawierają i jej udzielają), wskazuje na ich strukturę (widzialny znak, słowo-forma oraz osoba szafarza, który posiada intencję czynienia tego, co czyni Kościół, choć dodajmy na marginesie, że nie czyni tego w stosunku do wszystkich sakramentów), a tym samym określa czynniki niezbędne do zaistnienia sakramentu i zdaje się potwierdzać zasadę *ex opere operato*. Ponadto – co będzie za chwilę bardzo istotne – bulla ta określa skutki poszczególnych sakramentów.

Kolejny podpunkt dotyczy nauki Soboru Trydenckiego. W swych najważniejszych punktach dotyczących sakramentów w ogólności sobór ten stwierdza, że (kan. 1 i 5) istnieje dokładnie siedem sakramentów, które pochodzą od Chrystusa, (kan. 2 i 6) odróżnia sakramenty Nowego Przymierza od sakramentów Starego Przymierza – te pierwsze zawierają łaskę, (kan. 3) wskazuje na pewną nierówność sakramentów (jedne są ważniejsze od innych), (kan. 4) podkreśla, że sakramenty są konieczne do zbawienia, choć nie wszystkie są konieczne dla każdego człowieka, (kan. 7) tym, którzy przyjmują je we właściwym usposobieniu, Bóg udziela zawsze łaski dzięki sakramentom, (kan. 8) sakramenty działają *ex opere operato*, a więc mocą samego czynu, a nie dzięki (samej) wierze oraz (kan. 11) szafarz sakramentów musi mieć (przynajmniej) intencję czynienia tego, co czyni Kościół.

Podpunkt czwarty wymienia wypowiedzi Magisterium przeciw modernizmowi sformułowane na początku XX wieku, które zasadniczo nie wnoszą żadnych nowych treści. Zaś ostatni podpunkt poświęcony jest nauce Soboru Watykańskiego II, nie wchodząc jednak w szczegółowe omówienie treści prezentowanych w orzeczeniach soborowych. Numer 11 *Lumen gentium* (o którym wspomina Müller) omawia właściwie jedynie bardzo skrótowo skutki i cele poszczególnych sakramentów, a także nie rozszerza wcześniejszych orzeczeń Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Te soborowe wypowiedzi zostaną przywołane za chwilę.

Warto podsumować więc teraz powyższe wypowiedzi Magisterium i uwypuklić wątki istotne w kontekście głębokiej niepełnosprawności

intelektualnej. Czy któreś z powyższych wypowiedzi mogą dotyczyć jakoś sytuacji osób z głębokim upośledzeniem umysłowym i wpływać na ich dostęp do życia sakramentalnego?

Jeśli chodzi o możliwość uczestnictwa w życiu sakramentalnym Kościoła osób głęboko upośledzonych umysłowo, wydaje się, że znaczenie mogą mieć tu dwie wypowiedzi Soboru Trydenckiego. W pierwszej z nich sobór stwierdza, że sakramenty są konieczne do zbawienia, jednak nie wszystkie sakramenty są konieczne dla każdego człowieka. Na tej podstawie można by przyjąć, co w praktyce często ma miejsce, minimalistyczną wersję udziału osób upośledzonych w życiu sakramentalnym Kościoła, argumentując, że dla takich osób wystarczającym sakramentem jest chrzest. Moja intencja jest jednak zupełnie odwrotna.

Wierząc, że sakramenty są najradzykalniejszym „wtargnięciem” Boga w świat (szczególnie w Eucharystii!), nie możemy w łatwy sposób usprawiedliwić odmowy uczestnictwa w sakramentach komukolwiek. Bóg oczywiście działa również pozasakramentalnie, nie jest związany sakramentami – tak jak nie ogranicza swego działania i przebywania jedynie do Kościoła, który jest podstawowym sakramentem. Bóg jednak chciał dać się człowiekowi *najmocniej* właśnie w taki sposób – w sakramentach Kościoła<sup>14</sup>. Czy możemy więc twierdzić, że jest lepiej, aby konkretny człowiek doświadczał Boga poza sakramentami, lub że są one mu niepotrzebne? Gdybyśmy twierdzenia takie przełożyli na rzeczywistość Kościoła-Sakramentu i powiedzieli, że lepiej dla konkretnego człowieka jest być muzułmaninem, buddystą czy ateistą niż być włączonym bezpośrednio przez chrzest do Kościoła, nasza wypowiedź od razu znalazłaby się na cenzurowanym. Jak więc moglibyśmy twierdzić, że lepiej jest, aby osoba upośledzona intelektualnie znała Boga poza-sakramentalnie?

Powyższą wypowiedź Soboru należy potraktować raczej jako pełne nadziei pokładanej w Bogu zapewnienie, że nawet jeśli nie przyjmiemy wszystkich sakramentów, nie zagraża to naszemu zbawieniu. Jakikolwiek inne twierdzenie byłoby absurdalne, gdyż żaden człowiek – nawet najbardziej sprawny intelektualnie, zgodnie z ówczesną, jak i dzisiejszą praktyką Kościoła katolickiego, nie mógł i nie może przyjąć wszystkich sakramentów. Kobiety, ze względu na swoją płć, wykluczone są z sakramentu święceń, zaś ordynowani mężczyźni z sakramentu małżeństwa. Zdarzyć może się również, że gorliwy katolik nie przyjmie nigdy w życiu sakramentu namaszczenia chorych.

Drugim interesującym stwierdzeniem jest wypowiedź Soboru Trydenckiego dotycząca konieczności właściwego usposobienia osoby przyjmującego

<sup>14</sup> Chodzi tu oczywiście o ekonomię Kościoła, gdyż najsilniej Bóg ofiarował się człowiekowi poprzez wcielenie i zesłanie Ducha. Sakramenty przedłużają zaś to Boże samoofiarowanie się.

jącej sakrament<sup>15</sup>. Na jej podstawie można by powątpiewać, czy osoby upośledzone intelektualnie są właściwie usposobione do przyjmowania sakramentów i w związku z tym należy odmawiać im dostępu do nich. Dla tak postawionej tezy łatwo znaleźć jednak argumenty przeciwne. Po pierwsze, trzeba zapytać: czy właściwie usposobione jest niemowlę przyjmujące chrzest i czy mamy jakieś narzędzia, aby się o tym przekonać? A przecież Kościół chrzci niemowlęta. Po drugie, należy stwierdzić, że skoro nie można „zbadać usposobienia” osób głęboko upośledzonych intelektualnie (nie są one w stanie złożyć deklaracji na ten temat), nie ma powodu, aby domniemywać, że brak im dobrego usposobienia. Czyż jako chrześcijanie i naśladowcy Chrystusa nie mamy zawsze mieć nadziei na dobro w człowieku?

Stwierdzenie Soboru powinno być czytane przez nas w taki sposób, że osoba, która zdecydowanie przeciwstawia się przyjęciu sakramentu, nie otrzymuje jego łaski. Nie da się zatem na przykład ochrzcić kogoś na siłę. Ponadto nie powinna otrzymywać sakramentów osoba, która jawnie z nich kpi lub deklaruje, że w nie nie wierzy (całkowity brak wiary). Orzeczenie to ma więc raczej na celu uspokojenie tych, którzy cechując się zbyt skrupulatnym sumieniem, mogliby mieć wątpliwości, czy posiadają wystarczającą wiarę do otrzymania łaski sakramentalnej, i zapewnia nas, że to Bóg jest ostatecznym gwarantem zaistnienia sakramentu. Wypowiedź ta ma też prawdopodobnie uchronić wiernych przed magicznym postrzeganiem sakramentów, tak jakby ich skuteczność nie miała żadnego związku z wiarą czy osobistym nastawieniem.

Ostatecznego argumentu za możliwością dopuszczenia osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną do pełni życia sakramentalnego jest zaś nauka Kościoła dotycząca zasady *ex opere operato*, potwierdzona przez Sobór Trydencki<sup>16</sup>. Kościół katolicki, formułując tę naukę, podkreśla

<sup>15</sup> Por. Sobór Florencki, Bulla o unii z Ormianami *Exsultate Deo* (1439), 10, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, arabski, ormiański, polski*, t. 3, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003, s. 507. Dokument ten wyowiada się o „godnie przyjmujących”.

<sup>16</sup> Krzysztof Sosna, argumentując za możliwością przyjmowania sakramentów przez osoby z niepełnosprawnością, powołuje się *implicito* na zasadę *ex opere operato*. Píše: „Nawet ograniczenia wynikające z niepełnosprawności intelektualnej nie są przeszkodą dla działania łaski, bo dla Boga nie ma nic niemożliwego (Łk 1,37)” – K. Sosna, *Sakrament bierzmowania osób z niepełnosprawnością umysłową*, „*Studia Pastoralne*” 4 (2008), s. 129. Można mieć tylko wątpliwości, czy na początku tego zdania słusznie pojawia się słowo „nawet”. Jednak na stronie 132 pojawia się następujące stwierdzenie: „W niniejszym artykule nie podejmujemy problemu osób z niepełnosprawnością głęboką, ponieważ wymaga on osobnej analizy, umożliwiającej określenie zasad, którymi należy się kierować przy dopuszczaniu do korzystania z sakramentów przez takie osoby”. Czyżby więc Bóg był bezsilny wobec głębokiej niepełnosprawności intelektualnej?



prymat Bożej łaski przed ludzkim wysiłkiem i możliwościami. Zapewnia nas, że główną przyczyną sakramentu jest Bóg. Wydaje się więc, iż z racji wiary w dokonywanie się sakramentów (przede wszystkim) na mocy samej czynności sakramentalnej, Kościół katolicki otwiera się zdecydowanie mocniej na możliwość partycypacji osób upośledzonych intelektualnie w sakramentach niż inne wyznania chrześcijańskie (protestanckie), które podkreślają znaczenie wiary szafarza i przyjmującego (*ex opere operantis*)<sup>17</sup>.

Ponadto, choć jak zostało zasygnalizowane już wcześniej, nie wydaje się, aby Urząd Nauczycielski Kościoła w bulli o unii z Ormianami czy kiedykolwiek indziej ustanowił ostateczną formę sprawowania sakramentów, nie sposób jednak przeoczyć faktu, że tak mocne kierowanie uwagi na znaki sakramentalne ma niebagatelne znaczenie dla zrozumienia istoty sakramentu. Klasyczna definicja sakramentu określa go jako widzialny znak łaski niewidzialnej, a zatem mocno dowartościowuje materialną, widzialną, cielesną stronę sakramentu. Sakrament nie może zaistnieć bez materii. Bóg nie daje się człowiekowi inaczej niż materialnie, cieleśnie. Bóg dociera do nas zawsze poprzez ciało, czego najdobitniej dowodzi wcielenie. Tę fundamentalną prawdę chrześcijaństwa łatwo zagubić, gdyż w Kościele jesteśmy przyzwyczajeni do mówienia i słuchania o łasce Bożej jako czymś eterycznym, duchowym, nieuchwytnym. Oczywiście jest niepodważalną prawdą, że Bóg jest duchem, jednak – jako że my jesteśmy cieleśno-duchowi – Bóg staje się Ciałem, aby się z nami spotkać<sup>18</sup>. Wielkie znaczenie, jakie Kościół przypisuje cielesnej stronie sakramentu, ma też niebagatelne znaczenie dla zachowania zdrowej antropologii, która nie ogranicza człowieka do tego, co wewnętrzne, duchowe, psychiczne, intelektualne. Człowiek jest ciałem, choć dziś, w erze cyberprzestrzeni, może wydawać się, że ciało stanowi zaledwie „obudowę” człowieczeństwa.

Dla osób głęboko upośledzonych intelektualnie niewyobrażalne wręcz znacznie może mieć fakt, iż Boga doświadczają się w tych prostych, ludzkich, cielesnych gestach. Można powiedzieć, że osoby te komunikują się poprzez ich ciało rozumiane jako siedlisko różnorodnych zmysłów, głównie zaś poprzez zmysł dotyku. Bardzo głęboko upośledzone osoby pozbawione

<sup>17</sup> Podkreślam tu jedynie pozytywną wartość zasady *ex opere operato*, która sama w sobie wymaga korekty zasadą *ex opere operantis*, gdyż może prowadzić do skrajnych ujęć reistyczno-magicznych. Mam tego jasną świadomość, nie będę jednak poruszać tutaj tego zagadnienia, gdyż nie stanowi to głównego celu badań niniejszego rozdziału.

<sup>18</sup> Mam tu na myśli ziemską egzystencję człowieka, który doświadczają Boga zawsze poprzez ciało, gdyż człowiek jest istotą (duchowo-)cielesną. Nie oznacza to jednak negowania możliwości uczestnictwa w życiu Bożym osób ludzkich istniejących w tzw. stanie pośrednim, a zatem egzystujących („chwilowo”) jedynie jako dusze. Jak głosi stara kościelna zasada: sakramenty są dla żywych.



są często zmysłu słuchu i wzroku, posiadają jednak zawsze zmysł dotyku, który jest ich najważniejszym „oknem” na świat. Fakt, że dotyk jest pierwszym zmysłem, który rozwija się w człowieku w łonie matki, potwierdza tylko znaczenie fizycznych, cielesnych gestów w całym życiu człowieka, także w życiu sakramentalnym. Gest namaszczenia, smak Krwi lub Ciała Pańskiego, nałożenie rąk na głowę pozwalają osobom głęboko niepełnosprawnym umysłowo zrozumieć prawdopodobnie dużo więcej na temat troski i czułości Boga niż tysiące słów<sup>19</sup>. Czy zatem osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną nie potrzebują tych cielesnych znaków Bożej łaski dużo bardziej niż jakikolwiek inny człowiek? Czyż nie jest prawdziwym okrucieństwem pozbawienie ich tej wyjątkowej drogi kontaktu z Bogiem, zaprojektowanej jakby specjalnie dla nich?

Urząd Nauczycielski Kościoła w orzeczeniach Soboru Trydenckiego formułuje jednak jeszcze jedną ważną naukę, która dotyczy zróżnicowania sakramentów i ich różnej rangi. Sakramenty, poza łączącą je podstawą, różnią się między sobą, mają swoją specyfikę i szczegółowe cele. Dlatego konieczne jest przyjrzenie się również temu, co Kościół naucza o poszczególnych sakramentach, aby móc wyciągnąć ostateczne wnioski na temat możliwości, a także konieczności ich przyjmowania przez osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną.

## 7.2. Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego: chrzest, bierzmowanie, Eucharystia w życiu osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną

*Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego: chrzest, bierzmowanie i Eucharystia są fundamentami całego życia chrześcijańskiego.*

(KKK 1212)

*Sakrament bierzmowania wraz z chrztem i Eucharystią należy do „sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego”, którego jedność powinna być zachowywana. Należy zatem wyjaśniać wiernym, że przyjęcie tego sakramentu jest konieczne jako dopełnienie łaski chrztu.*

(KKK 1285)

<sup>19</sup> Por. M. Francis, *Celebrating the Sacraments with Those with Developmental Disabilities. Sacramental/Liturgical Reflections*, w: *Developmental Disabilities and Sacramental Access. New Paradigms for Sacramental Encounters*, red. E. Foley, Collegeville 1994, s. 89. Mark Francis podkreśla, że osoby z niepełnosprawnością intelektualną mają problemy z rozumieniem abstrakcyjnych prawd wiary, jednak są zdolne do wejścia w sferę języka symbolicznego, który wyraża głębię Bożej miłości do nas.

Chrzest jest sakramentem, który sprawia Kościołowi katolickiemu najmniejszy problem, jeśli chodzi o jego udzielanie osobom głęboko upośledzonym intelektualnie, dlatego zagadnienie to zostanie potraktowane tu dość pobieżnie. Bezproblemowość sakramentu chrztu w kontekście głębokiej niepełnosprawności intelektualnej wynika z faktu, że Kościół – prawdopodobnie od zawsze i nieprzerwanie – praktykował chrzest dzieci, a więc nie widział problemu w tym, aby sakrament ten był przyjęty bez wyrażenia intelektualnej zgody przez samego przyjmującego. Zgoda/prośba o sakrament chrztu w przypadku dzieci formułowana jest z reguły przez rodziców jako „reprezentantów” wspólnoty Kościelnej. Chrzest jest bowiem udzielany „w wierze Kościoła”, która ma stawać się z czasem osobistą wiarą ochrzczonej osoby<sup>20</sup>. Najgłębszym zaś argumentem za praktyką chrztu niemowląt jest przekonanie o prymacie łaski nad osobistymi aktami<sup>21</sup>. Łaska jest zawsze uprzednia. Zresztą również w przypadku wierzącej osoby dorosłej, która prosi o chrzest, jej wiara poprzedzona jest pozasakramentalną łaską (tak zwanemu momentowi *initium fidei* zawsze towarzyszy uprzednia łaska Boża).

Jest czymś zastanawiającym, że Kościół bez żadnych oporów dopuszczał i dopuszcza dzieci i osoby upośledzone intelektualnie do tego subiektywnie najważniejszego sakramentu – a więc do sakramentu, który wciela człowieka do Kościoła, silniej zakorzenia w Chrystusie<sup>22</sup> i staje się podstawą do otrzymania pozostałych sakramentów – równocześnie odmawiając im dostępu do innych sakramentów. W bulli o unii z Ormianami czytamy: „Pierwsze miejsce wśród wszystkich sakramentów zajmuje chrzest święty, który jest bramą życia duchowego; przez niego stajemy się członkami Chrystusa i uczestnikami ciała Kościoła” (n. 14 a).

Skąd zatem obecna w historii, a często i współcześnie niezgoda na pozostałe sakramenty inicjacji chrześcijańskiej (bierzmowanie, Komunia) dla osób głęboko upośledzonych intelektualnie? Na jakiej podstawie można odmówić tym członkom Kościoła udziału w innych sakramentach?

Jeśli chodzi o dostęp osób głębiej upośledzonych umysłowo do sakramentu bierzmowania, sytuacja wydaje się być bardziej złożona, niż w przypadku chrztu. Mianowicie, praktyka udzielania sakramentu bierzmowania osobom niepełnosprawnym intelektualnie w stopniu głębokim wydaje się

<sup>20</sup> Por. Sobór Trydencki, *Kanony o sakramencie chrztu*, kan. 13, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 4, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 363.

<sup>21</sup> Por. G. Müller, *Dogmatyka katolicka...*, s. 677.

<sup>22</sup> Każdy człowiek związany jest z Chrystusem na mocy samego wcielenia – Chrystus jest współistotny Ojcu i współistotny człowiekowi (por. Sobór Chalcedoński, *Definicja wiary*, n. 11, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 223; GS 22), dlatego piszę o silniejszym związaniu, a nie o początku związania.

być zupełnie niejednolita. Na podstawie tradycyjnego odczytania obecnego prawa kanonicznego osoby te prawdopodobnie nie powinny być dopuszczane do bierzmowania. Kanon 891 stwierdza bowiem: „Sakrament bierzmowania wierni powinni przyjmować w *pobliżu wieku rozeznania*, chyba że Konferencja Episkopatu określiła inny wiek, albo istnieje niebezpieczeństwo śmierci, lub zdaniem szafarza co innego doradza poważna przyczyna” [podkr. – A.M.]. Ostatnie sformułowanie pozostawia jednak lekko uchylone drzwi dla możliwości bierzmowania osób głębiej upośledzonych intelektualnie.

Tę lukę wykorzystuje orzeczenie Episkopatu Stanów Zjednoczonych, gdy stwierdza, że „osoby, które z powodu niepełnosprawności intelektualnej lub rozwojowej mogą nigdy nie osiągnąć wieku używania rozumu, mogą otrzymać Sakrament Bierzmowania”<sup>23</sup>. A zatem, tylko na podstawie *Kodeksu prawa kanonicznego* i zacytowanego tu dokumentu Konferencji Episkopatu USA, wydaje się, że praktyka Kościoła powszechnego pod względem udzielania sakramentu bierzmowania osobom głęboko upośledzonym intelektualnie jest prawdopodobnie niejednolita<sup>24</sup>.

Warto zastanowić się zatem teraz nad samą istotą sakramentu bierzmowania, a w konsekwencji nad możliwością/potrzebą jego przyjęcia przez osoby z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu głębokim. Wydaje się, że sakrament bierzmowania sprawia teologom niemały problem. Kłopoty rozpoczynają się już w momencie, gdy chcą oni jasno wskazać na ustanowienie tego sakramentu przez Chrystusa czy uzasadnić go jako sakrament istniejący oddzielnie od chrztu<sup>25</sup>. Wydaje się, że oba te problemy z bierzmowaniem wynikają lub przynajmniej są organicznie związane z zagadnieniem istoty i celu tego sakramentu. Skoro bowiem nie potrafimy wystarczająco precyzyjnie określić specyfiki łaski sakramentalnej bierzmowania, trudno nam wskazać, czym różni się ona od łaski chrzcielnej,

<sup>23</sup> „Persons who because of intellectual or developmental disabilities may never attain the use of reason can receive the Sacrament of Confirmation”. United States Conference of Catholic Bishops, *Guidelines for the Celebration of the Sacraments with Persons with Disabilities...*, 18.

<sup>24</sup> Nie są mi znane żadne dane statystyczne na ten temat, ale domniemuję, że na podstawie zapisów *Kodeksu prawa kanonicznego* mogła rozwinąć się bardzo różnorodna praktyka. Potwierdzeniem tego jest chociażby zacytowany dokument Konferencji Episkopatu USA. Również moje osobiste obserwacje potwierdzają tę tezę.

<sup>25</sup> Nieoczywistość sakramentu bierzmowania potwierdza fakt, że został on odrzucony przez Reformatorów. Por. także A. Żądło, *Sakrament bierzmowania wczoraj i dziś*, „Studia Pastoralne” 4 (2008), s. 11; H. Wagner, *Dogmatyka*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2007, s. 299; A. Skowronek, *Sakramenty w ogólności. Chrzest. Bierzmowanie*, Włocławek 1995 (Sakramenty Wiary. Spotkania z Chrystusem w Kościele. W Profilu Ekumenicznym 1), s. 210, 227–231.

a także gdzie mamy dopatrywać się (w jakim wydarzeniu czy wydarzeniach zbawczych) jej źródła<sup>26</sup>.

Aby określić istotę i cel sakramentu bierzmowania, odwołam się zgodnie z przyjętą metodą do nauczania Magisterium. W Konstytucji dogmatycznej o Kościele Soboru Watykańskiego II czytamy: „Przez sakrament bierzmowania [członkowie Kościoła – A.M.] jeszcze ściślej wiążą się z Kościołem, otrzymują szczególną moc Ducha Świętego i w ten sposób jeszcze mocniej zobowiązani są, jako prawdziwi świadkowie Chrystusowi do szerzenia wiary słowem i uczynkiem oraz do bronienia jej” (LG 11). Bulla o unii z Ormianami wypowiada się zaś następująco: „Skutek tego sakramentu jest taki, że uzdalnia chrześcijanina do odważnego wyznawania imienia Chrystusa, ponieważ dawany jest w nim Duch Święty dla umocnienia, jak dany został apostołom w dniu Pięćdziesiątnicy” (15d)<sup>27</sup>. Z kolei *Katechizm Kościoła katolickiego* naucza między innymi, że bierzmowanie „w pewien sposób przedłuża w Kościele łaskę Pięćdziesiątnicy” (KKK 1288), a także „że ten sakrament utwierdza chrzest i równocześnie umacnia łaskę chrzcielną” (KKK 1289).

Na podstawie przywołanych powyżej fragmentów, można wskazać kilka wyróżniających się elementów sakramentu bierzmowania, a równocześnie ukazać jego bliskość z sakramentem chrztu. Pierwszą charakterystyczną cechą jest akcentowanie szczególnej obecności Ducha Świętego w tym sakramencie. Jak pisze Tomasz z Akwinu: „ów sakrament daje pełnię Ducha”<sup>28</sup>. Jak zatem rozumieć istotę sakramentu bierzmowania w myśl zacytowanych przed chwilą wypowiedzi i w jakich wydarzeniach zbawczych można dopatrywać się „jego początku”?

Podobnie jak w przypadku innych sakramentów nie można wskazać na jeden konstytutywny gest czy nakaz Jezusa, tak w przypadku sakramentu bierzmowania nie można wskazać na jedno wydarzenie, które stanowi jedyną podstawę ustanowienia tego sakramentu. Należałoby mówić raczej, że wszelkie „zstąpienia” Ducha na Chrystusa, Jego modlitwy o Ducha i zapowiedzi zesłania Ducha, „tchnięcie” na uczniów przez Jezusa (por. KKK 1287), a ostatecznie Pięćdziesiątnica stanowią wydarzenia, które uobecniają łaskę Pięćdziesiątnicy<sup>29</sup>. Można jednak powiedzieć, że skoro to w dniu Pięćdziesiątnicy Duch Święty został ofiarowany Kościo-

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 213–227.

<sup>27</sup> Por. KKK 1213.

<sup>28</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 72, a. 1, ad. 1.

<sup>29</sup> Niektórzy teologowie określają Pięćdziesiątnicę jako „bierzmowanie Kościoła”. Zob. M. Pyc, *Teologiczny wymiar sakramentu bierzmowania*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 16 (2004), s. 171–190. O sakramencie bierzmowania jako uobecniającym łaskę Pięćdziesiątnicy zob. także Paweł VI, Konstytucja apostołska *Divinae consortium naturae* (1971), w: *Obrzędy bierzmowania według Pontyfikatu Rzymskiego*, Katowice 1975, s. 12.

łowi w sposób ostateczny i najpełniejszy, bierzmowanie uobecnia przede wszystkim właśnie to wydarzenie.

Jeśli zatem uświadomimy sobie, jak bardzo w Kościele katolickim spycha się na margines świadomości eklezjalnej wylanie Ducha Świętego na Kościół w dniu Pięćdziesiątnicy, zrozumiemy, skąd w myśleniu katolickim biorą się problemy z bierzmowaniem<sup>30</sup>. Zauważmy, że uroczystość Zesłania Ducha Świętego przechodzi w kalendarzu liturgicznym Kościoła katolickiego bez większego echa. Większym i ważniejszym wydarzeniem jest chociażby „Boże Ciało”, święto sięgające swymi korzeniami zaledwie XIII wieku, z jego rozbudowanymi zwyczajami ludowymi i żywą pobożnością, a także przeżywane w drugą niedzielę Wielkanocy, ustanowione współcześnie Święto Bożego Miłosierdzia. Ale czy aby na pewno słusznie tak się dzieje?

Z pewnością wydarzenie Pięćdziesiątnicy powinno być gruntowniej przemyślane w ramach refleksji teologicznej, a także lepiej przeżyte liturgicznie. W tym miejscu zostanie poczyniony zaledwie mały krok w tym kierunku. Jest on, w moim odczuciu, niezbędny, aby móc sensownie mówić o sakramencie bierzmowania i jego specyficznej łasce.

Kiedy w teologii mówi się o działaniu Trójcy Świętej *ad extra*, a więc Trójcy w ekonomii, zaznacza się, że wszystkie te działania są wspólne Trzem Osobom Boskim. Podkreśla się jednak, że każda z Osób Trójcy uczestniczy w tych działaniach na swój specyficzny sposób. W przypadku wcielenia – choć nie zaprzecza się, że jest ono dziełem całej Trójcy – akcentuje się bardzo jasno, że wcieliła się tylko Druga Osoba. Wydaje się, że podobnie jest w przypadku Pięćdziesiątnicy – to Trzecia Osoba Trójcy Świętej ofiarowuje się (wylewa) Kościołowi/ludzkości w ostateczny sposób. Czy zatem nie należy mówić, że tak, jak Syn wszedł w świat w nowy, radykalny sposób poprzez wcielenie, tak Duch analogicznie wszedł w świat w nowy, radykalny sposób w dniu Pięćdziesiątnicy? Proponuję tutaj określenie „analogicznie”, gdyż teologia nie wypracowała dotąd żadnego technicznego określania na sposób zjednoczenia Ducha z ludzkością (czy stworzonym światem), jak ma to miejsce w przypadku Syna (współlistotny człowiekowi w swej ludzkiej naturze). Jestem zdania, że należy dostrzec nowość, którą

<sup>30</sup> Wysyp grup charyzmatycznych, które praktykują tzw. chrzest w Duchu i inne formy pobożności skierowane na doświadczenie obecności Ducha, zdaje się tylko potwierdzać, że liturgia i tradycyjna duchowość katolicka kładzie za mały nacisk na kult i przeżywanie relacji z Duchem Świętym. Wspomniane ruchy, choć same w sobie wzbogacające Kościół, często czerpią z tradycji niekatolickich, pomijając czasem własną tradycję. Na przykład kładą ogromny nacisk na wspomniany tzw. chrzest w Duchu. Czy jednak wybierzmowany katolik nie otrzymał już pełni Ducha? Czy do sakramentu bierzmowania można jeszcze coś dodać, czy raczej ów „chrzest” powinien być rozumiany co najwyżej jako subiektywne przeżycie łaski – otrzymanego już – sakramentu bierzmowania?

przynosi Pięćdziesiątnica w analogii do nowości wcielenia. Nie oznacza to jednak, że Duch rozpoczyna swe dzieło dopiero po zesłaniu, podobnie zresztą jak nie ma to miejsca w przypadku Logosu. Zarówno Syn, jak i Duch są obecni i działają w świecie przed wcieleniem i przed Pięćdziesiątnicą, jednak po tych wydarzeniach ich obecność ulega zdecydowanej, jakościowej zmianie<sup>31</sup>.

Powyższe ustalenia zostaną odniesione teraz do sakramentu bierzmowania, w którym – jak w każdym innym sakramencie – działa cała Trójca Boskich Osób, gdyż jest to działanie w ekonomii<sup>32</sup>. Jednak jak się zdaje, bierzmowanie jest szczególną domeną działania Ducha – jest Jego szczególną własnością. Można powiedzieć, że w chrzcie zostajemy zanurzeni w misterium Syna, w bierzmowaniu, w misterium Ducha, które są ostatecznie nierozdzielne<sup>33</sup>. Jak ujmuje to papież Franciszek: „Jeśli w chrzcie Duch Święty zanurza nas w Chrystusa, to w bierzmowaniu Chrystus napełnia nas swoim Duchem”<sup>34</sup>.

Jeśli zaś istotnie jest tak, jasnym okazuje się organiczny związek bierzmowania z chrztem. Tak jak Kościół wyrasta z działania Syna i Ducha (nierozzerwalnie związanego z działaniem Ojca), tak chrześcijanin powstaje z łaski chrztu i bierzmowania. Dla wyrażenia tej myśli najlepiej sprawdza się Ireneuszowa metafora dwóch rąk Ojca, którymi są Syn i Duch, poprzez które Ojciec działa w świecie: kształtuje swój Kościół<sup>35</sup>, a w nim każdego pojedynczego członka. Kościół w skali mikro – każdy jego pojedynczy członek – jest więc dziełem dwóch rąk Ojca.

W wypowiedziach Magisterium dotyczących bierzmowania można odnaleźć również wątki mówiące o umocnieniu. Jak się zdaje, nie chodzi w tym miejscu jedynie o własne umocnienie, ale też o działanie dla dobra innych – umocnienie w świadczeniu o Chrystusie wobec innych<sup>36</sup>. Wątki te

<sup>31</sup> Por. Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes* (1965), 4: „Bez wątpienia Duch Święty działał już na świecie, nim jeszcze Chrystus został uwielbiony. W dniu jednak Zielonych Świąt zstąpił na uczniów, aby pozostać z nimi na zawsze”.

<sup>32</sup> Por. M. Pyc, *Teologiczny wymiar sakramentu bierzmowania...*, s. 171.

<sup>33</sup> Starożytni zwykli pojmować stosunek bierzmowania do chrztu analogicznie do stosunku łączącego Paschę i Pięćdziesiątnicę. Oba te wydarzenia są nierozzerwalne, choć każde z nich ma swą specyfikę – por. H. Bourgeois, M. Michel, *Bierzmowanie*, Warszawa 1991, s. 20–21.

<sup>34</sup> Franciszek, *Katecheza o sakramencie bierzmowania*, 23.05.2018, <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,7075,co-po-wiedzial-papiez-franciszek-o-bierzmowaniu-podcz-.html> [dostęp: 28.05.2018].

<sup>35</sup> Por. A. Napiórkowski, *Proegzystencja Kościoła*, Kraków 2018, s. 66.

<sup>36</sup> Rozumienie sakramentu bierzmowania jako sakramentu powołującego do konkretnej odpowiedzialności za Kościół jest bardzo żywe w teologii. Na przykład Bogdan Biela pisze: „sakrament ten nie «pomnaża» Ducha Świętego ani łaski



rozrosły się w tradycji teologicznej do takich rozmiarów, że z czasem stały się dominujące i doprowadziły do ukazywania sakramentu bierzmowania przede wszystkim lub wyłącznie jako sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej (por. KKK 1308)<sup>37</sup>. W materiałach dla młodzieży przygotowującej się do bierzmowania, można napotkać takie dość skrajne ujęcia: „bierzmowanie określamy także mianem: sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej (udzielany jest bowiem temu, kto powinien zdawać sobie sprawę, co to znaczy być świadomym i wzorowym chrześcijaninem)”<sup>38</sup>.

Wydaje się, że silne fundamenty pod takie myślenie położył przede wszystkim Tomasz z Akwinu<sup>39</sup>. Twierdził on, że o ile sakrament chrztu służy własnemu zbawieniu ochrzczonego, o tyle sakrament bierzmowania uzdalnia do udziału w kościelnym posługiwaniu. Ponadto Tomasz istnienie większej liczby sakramentów uzasadniał antropologicznie. Mianowicie, człowiek potrzebuje różnych sakramentów na różnych etapach swojego życia. Bierzmowanie było zaś utożsamione z etapem rozwoju i wzrostu<sup>40</sup>. Wydaje się jednak, że Tomaszowi nie chodziło o to, iż bierzmowanie mają przyjmować osoby już dojrzałe, ale sakrament ten miał *wspomóc* je w osią-

---

uświęcającej. Można natomiast mówić o pełni Ducha Świętego, co oznacza więcej niż «pomnożenie», orzeka bowiem o oficjalnym charakterze posłannictwa na rzecz całego Kościoła. Bierzmowanie jest «pomnożeniem», lecz nie tyle w płaszczyźnie zbawienia indywidualnego, ile pojętego w ramach służby całego Ciała Mistycznego. Mając przed oczyma ten wymiar pełni Ducha Świętego, można także zrozumieć na czym polega dojrzałość chrześcijanina osiągnięta przez bierzmowanie: jest to dojrzałość w jej sensie dogmatycznym, w znaczeniu odpowiedzialnego związania się ze sprawą Kościoła”. B. Biela, *Przygotowanie do sakramentu bierzmowania: czy wykorzystana szansa?*, „Studia Pastoralne” 4 (2008), s. 43.

<sup>37</sup> *Sakrament dojrzałości*, w: G. Bitter, A. Exeler, W. Hein, G. Lange, W. Langer, M. Lorentz, E. Martin, G. Miller, D. Wagner, *Zarys wiary*, Kraków 1985, cz. 3 i 4, [https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/zarys\\_wiary/sakrament\\_dojrzalosci.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/zarys_wiary/sakrament_dojrzalosci.html) [dostęp 20.02.2018].

<sup>38</sup> *Sakrament bierzmowania. Katechizm*, oprac. I.S. Bruski, Olsztyn 2003, s. 27, 28. Por. H. Bourgeois, M. Michel, *Bierzmowanie...*, s. 13, 40.

<sup>39</sup> Wątki mówiące o sakramencie bierzmowania jako „umocnieniu” pojawiają się już w V wieku, w anonimowej homilii na Zesłanie Ducha Świętego, która została niesłusznie przypisana papieżowi Melchidesowi (311-314), przez co zyskała na znaczeniu. M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, w: *Dogmatyka*, t. 5, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 313; H. Bourgeois, M. Michel, *Bierzmowanie...*, s. 73-75.

<sup>40</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 72, a. 1, a. 5. Por. G. Müller, *Dogmatyka katolicka...*, s. 687. Zresztą Katechizm, pisząc o bierzmowaniu jako sakramencie dojrzałości chrześcijańskiej, powołuje się na nauczanie Tomasza. KKK 1308. Do myślenia Tomasza nawiązuje Paweł VI, Konstytucja apostolska *Divinae consortium naturae*.

nięciu dojrzałości. Stąd jednak już tylko krok do myślenia o bierzmowaniu jako sakramencie dojrzałości chrześcijańskiej, który powinien być udzielany w odpowiednim okresie rozwoju życia człowieka i w momencie, gdy ten osiągnie używanie rozumu i będzie mógł włączyć się w dzieło Kościoła. Taką wizję zdają się zakładać obecne przepisy *Kodeksu prawa kanonicznego*. Jednak *Katechizm Kościoła katolickiego*, który przywołuje rozumienie sakramentu bierzmowania jako sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej, wydaje się dystansować od prostego wyznaczenia „wieku dojrzałości”, zachowuje jednak samą ideę dojrzałości w wierze, a tym samym nie odżegnuje się zupełnie od rozumienia bierzmowania jako sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej (por. KKK 1308).

Nietrudno zatem zrozumieć, że jeśli z jednej strony główny akcent w teologii sakramentu bierzmowania położony jest na kwestię obrony wiary, świadectwa, włączenia się w dzieło kościelnego posługiwania (jest on rozumiany jako sakrament dojrzałości chrześcijańskiej), z drugiej strony zaś uznaje się, że osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną nie są w stanie wnieść żadnego wkładu do życia Kościoła, odmowa udzielenia sakramentu bierzmowania tym osobom jest jedynie logiczną konsekwencją wcześniejszych założeń. Moim zdaniem, jednak ani jedno, a drugie twierdzenie nie jest prawdziwe. Po pierwsze, osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną – jak każdy inny członek Kościoła – mają swój wkład w życie Kościoła i świata, dlatego nie ma powodu, aby odmawiać im pomocy w postaci sakramentu bierzmowania do pełnienia swego zadania. Po drugie zaś należy stwierdzić, że choć nie ma jasnej granicy pomiędzy osobistym uświęceniem, a działaniem na rzecz innych, gdyż nasze osobiste uświęcenie zawsze przyniesie skutki dla drugih, zaś służba innym przyczynia się do naszego osobistego uświęcenia, Kościół słusznie rozgranicza sakramenty na te, które skierowane są przede wszystkim dla służby Kościołowi i na te, które skierowane są bardziej na osobiste uświęcenie. Należy zauważyć, że w tym podziale bierzmowanie nie jest zaliczone do „sakramentów w służbie komunii” (określenie KKK), ale do sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego<sup>41</sup>.

Wśród badaczy zajmujących się tematyką bierzmowania osób niepełnosprawnych intelektualnie można spotkać się z jeszcze inną linią argumentacji. Krzysztof Sosna, zachowując ideę sakramentu bierzmowania jako sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej, próbuje uzasadniać, że osoby upośledzone umysłowo mogą go otrzymywać, ponieważ w idei dojrzało-

<sup>41</sup> W myśl nauki św. Tomasz bierzmowanie byłoby jednak w pewnym sensie bliższe sakramentom kościelnej komunii, gdyż, jak pisze, sakrament ten wzywa do szczególnej odpowiedzialności w Kościele i właśnie z tego powodu jest udzielany przez biskupa, podobnie jak sakrament święceń. M. Błaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach...*, s. 314.

ści nie chodzi jedynie o pewne naturalne, intelektualne możliwości, ale o dojrzałość wiary, która jest „zawsze w drodze”. Aby ominąć problem „braku dojrzałości” osób upośledzonych, można więc argumentować, że w sakramencie tym chodzi raczej o wzmocnienie, które ma ostatecznie doprowadzić do dojrzałości i to do dojrzałości – można powiedzieć – „nadprzyrodzonej”, a nie „naturalnej”. W tym ujęciu sakrament bierzmowania byłby raczej *sakramentem dojrzewania*, a nie sakramentem dojrzałości<sup>42</sup>. Jeśli zatem chcemy zachować tradycję mówienia o bierzmowaniu jako o sakramencie dojrzałości, jestem zdania, że powinniśmy rozumieć go raczej jako sakrament, który daje nam łaskę wzrostu, a więc być może rzeczywiście lepiej nazywać go sakramentem dojrzewania niż dojrzałości. Rozwijając konsekwentnie tę myśl, powinniśmy zatem udzielać sakramentu bierzmowania razem z chrztem, nawet już w okresie niemowlęstwa, gdyż od samych początków naszego życia podlegamy rozwojowi wiary (i nie tylko).

Innym charakterystycznym skutkiem sakramentu bierzmowania, na który wskazują dokumenty Urzędu Nauczycielskiego, jest silniejsze związanie z Kościołem. To przekonanie zdaje się potwierdzać wyartykułowaną powyżej intuicję: jak pierwotnie Pięćdziesiątnica była ostatecznym wydarzeniem zapoczątkowującym Kościół<sup>43</sup>, tak bierzmowanie włącza ostatecznie w eklezjalną komunię. Z tego właśnie powodu – z powodu przeświadczenia, że sakrament ten ustanawia szczególnie silną/ostateczną więź z Kościołem – Kościół zachodni zachował zwyczaj udzielania tego sakramentu przez biskupa, który jest widzialnym znakiem kościelnej jedności. Katechizm opisuje to następująco: „Obok innych powodów wzrost liczby chrztów dzieci w różnych porach roku oraz powstawanie nowych parafii (wiejskich) w powiększających się diecezjach uniemożliwiły obecność biskupa przy wszystkich celebracjach chrzcielnych. Na Zachodzie, gdzie dopełnienie chrztu chciano zarezerwować dla biskupa, wprowadzono rozdzielenie w czasie obu sakramentów. Wschód natomiast zachował ich jedność, tak że bierzmowania udziela prezbiter, który chrzci” (KKK 1290).

Należałoby jednak zastanowić się, czy to tradycja wschodnia nie podążyła lepszą drogą, dzięki której została zachowana ścisła łączność sakramentów inicjacji chrześcijańskiej? Kto poniósł większą cenę? Kościół zachodni,

<sup>42</sup> K. Sosna, *Sakrament bierzmowania osób z niepełnosprawnością umysłową...*, s. 127–128, 134.

<sup>43</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et vivificantem* (1986), 25. W celu prowadzenie jasnego wyводу posługuję się czasem uproszczonymi stwierdzeniami dotyczącymi założenia Kościoła. Nie przeczę jednak, że ustalenie precyzyjnego momentu narodzin Kościoła nie jest oczywiste, a nawet możliwe, zaś początków Kościoła możemy dopatrywać się już w samym odwiecznym zamyśle Boga (por. LG 2–5).

rozbijając jedność sakramentów inicjacji, czy Wschodni, nie podkreślając tak bardzo łączności z biskupem<sup>44</sup>?

Oczywiście Kościół katolicki próbuje szukać pozytywnych wartości w rozdzieleniu sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, opierając się na względach czysto pastoralnych. Można spotkać się z głosami, które wspierają dzisiejsze rozwiązania, gdyż umożliwiają one lepsze prowadzenie duszpasterskie dzieci i młodzieży. Dzieci przygotowujące się do Pierwszej Komunii czy młodzież przygotowująca się do bierzmowania jest – zdaniem niektórych – mobilizowana do pogłębiania znajomości prawd wiary, uczestnictwa w Eucharystii czy nabożeństwach. Czasem zaś można usłyszeć, że proces przygotowania dziecka do Komunii staje się okazją, aby dotrzeć do jego rodziców. Wydaje się jednak, że w dzisiejszym Kościele – przynajmniej w Kościele w Polsce – formuła ta kompletnie się wyczerpała<sup>45</sup>. Przygotowania do Pierwszej Komunii Świętej są, w opinii niektórych dzieci i rodziców, niemal katorżniczym wysiłkiem chodzenia do Kościoła z byle powodu. Przygotowanie do sakramentów inicjacji – Eucharystii i bierzmowania – jest dla większości przykrym obowiązkiem, który trzeba podjąć, by móc coś (sic!) otrzymać, pewnym etapem, który trzeba przejść i mieć za sobą, jakby chodziło o zdanie egzaminu czy uzyskanie jakiejś licencji. Przede wszystkim zaś kryteria dopuszczania do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej wydają się potwierdzać istniejące w większości osób „słabiej związanych z Kościołem” przekonanie, absolutnie demonicznego pochodzenia, że na zbawienie należy sobie zasłużyć.

Nie chodzi naturalnie o to, aby Kościół dostosowywał się do oczekiwań, wymagań czy „zachcianek” wiernych, traktując ich jak klientów, którym trzeba dogodzić, aby ich nie stracić. Moim najgłębszym argumentem przy formułowaniu powyższych wniosków jest przekonanie, że na sakramenty nie trzeba zasłużyć, a dzisiejsza praktyka Kościoła może rodzić takie błędne przeświadczenie. Wydaje się zaś, że dzięki praktyce równoczesnego udzielania sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, Kościół Wschodni zadbał o mocne wyakcentowanie jednej z najważniejszych egzystencjalnie prawd chrześcijaństwa: Bóg daje się za darmo i nigdy nie zwleka z ofiarowaniem się człowiekowi.

Ponadto najwcześniejsza tradycja Kościoła zaświadcza, że sakrament bierzmowania był udzielany razem z chrztem, o czym wspomina sam *Kate-*

<sup>44</sup> Katechizm wypowiada się na ten temat następująco: „Praktyka Kościołów wschodnich podkreśla bardziej jedność wtajemniczenia chrześcijańskiego. Praktyka Kościoła łacińskiego wyraźniej ukazuje natomiast więź nowego chrześcijanina z biskupem, który jest gwarantem i sługą jedności swego Kościoła oraz jego powszechności i apostołskości. W ten sposób zostaje również podkreślony związek z apostołskimi początkami Kościoła Chrystusowego” – KKK 1292.

<sup>45</sup> Por. M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach...*, s. 322–326.

chizm Kościoła katolickiego: „W pierwszych wiekach bierzmowanie stanowi zazwyczaj jeden obrzęd z chrztem, tworząc razem z nim «podwójny sakrament», według wyrażenia św. Cypriana” (KKK 1290). Oddzielenie go od chrztu<sup>46</sup> było spowodowane raczej względami praktycznymi niż rozwojem teologii tego sakramentu<sup>47</sup>, co zostało już wcześniej zasygnalizowane. Ponadto, na co również zwrócono już tutaj uwagę, sakrament ten należy do sakramentów inicjacji, a nie do sakramentów „w służbie” Kościołowi. W przypadku tych ostatnich z pewnością należy mówić o konieczności – szeroko pojętej – dojrzałości osób przyjmujących te sakramenty. Moim zdaniem, nie może być jednak mowy o dojrzałości w przypadku sakramentu chrztu, bierzmowania, a także Eucharystii, do której za chwilę się odniosę. Czy zatem większą korzyścią dla wszystkich – nie tylko dla osób upośledzonych umysłowo – nie okazałby się powrót do tej pierwotnej praktyki Kościoła, który udzielał równocześnie „podwójnego” sakramentu? Być może czas oddzielenia chrztu i bierzmowania był potrzebny Kościołowi w celu jasnego uświadomienia sobie różnicy między tymi sakramentalnymi znakami, z których każdy niesie w sobie wyjątkową łaskę. Wydaje się jednak, że nadszedł już moment, aby na nowo scalić chrzest i bierzmowanie, zachowując przy tym świadomość specyfiki łaski płynącej z każdego z nich, a równocześnie podkreślić ich najściślejszy związek<sup>48</sup>.

Na koniec warto przytoczyć jeszcze jedną – błędną, moim zdaniem – opinię, która może leć u podstawy przekonania, iż bierzmowanie nie jest konieczne dla osób upośledzonych intelektualnie. Chodzi mianowicie o twierdzenie, że bierzmowanie – zaliczane tradycyjnie do tzw. mniejszych sakramentów – nie jest czymś istotnym i niezbędnym do zbawienia<sup>49</sup>. Podkreślam ponownie, że chcę jak najbardziej oddalić się od logiki dzielącej rzeczywistość na to, co „konieczne” i „niekonieczne” do zbawienia i skierować się w stronę pytania o to, co „lepsze” dla zbawienia. Jednak w tym konkretnym wypadku należy wejść w polemikę ze stanowiskiem odmawiającym zasadniczego znaczenia sakramentowi bierzmowania i wykazać, że – operując logiką konieczne/niekonieczne – powinien on być ujmowany

<sup>46</sup> Oddzielny obrzęd bierzmowania występuje z pewnością od XI wieku – zob. H. Wagner, *Dogmatyka...*, s. 299. G. Kretschmar wypowiada w tym kontekście znamienite zdanie: „liturgicznie bierzmowanie stanowi fragment starego porządku chrztu, który się oderwał” – cytata za: A. Skowronek, *Sakramenty w ogólności...*, s. 212.

<sup>47</sup> Por. B. Cooke, *Sakramenty. Między ołtarzem a codziennością*, tłum. Z. Kasprzyk, Kraków 2013, s. 213–214.

<sup>48</sup> Ścisły związek chrztu i bierzmowania jest nieustannie podkreślany przez wielu teologów – por. H. Wagner, *Dogmatyka...*, s. 298; M. Pyc, *Teologiczny wymiar sakramentu bierzmowania...*, s. 171–172; A. Skowronek, *Sakramenty w ogólności...*, s. 243; H. Bourgeois, M. Michel, *Bierzmowanie...*, s. 73.

<sup>49</sup> Tamże, s. 57.



jednak jako sakrament o zasadniczym znaczeniu. Nie podważając zatem zupełnie owego klasycznego podziału na sakramenty większe i mniejsze, stawiam tezę, iż również bierzmowanie powinno być zaliczane do grona najważniejszych sakramentów. Najistotniejszym argumentem za taką tezą jest twierdzenie o organicznej jedności wszystkich trzech sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, co potwierdza wczesnochrześcijańska praktyka ich łącznego udzielania. Ponadto można zastanawiać się, czy – jako że ojcowie Kościoła nie znali praktyki bierzmowania jako odrębnego sakramentu – nie należałoby czytać ich wypowiedzi dotyczących zbawczego znaczenia chrztu również w odniesieniu do bierzmowania i dzięki temu odzyskać znaczenie tego sakramentu? Wydaje się, iż można mieć zasadne podejrzenie, że pierwsi ojcowie, mówiąc o chrzcie myśleli raczej o dzisiejszym chrzcie i bierzmowaniu traktowanym łącznie, jako o jednym „podwójnym sakramencie”, niż tylko i wyłącznie o chrzcie. Jak pisze Marc Michel: „Nie możemy odnosić bezpośrednio do tekstów Nowego Testamentu, czy nawet pisma z pierwszych wieków chrześcijaństwa, terminów, którymi posługujemy się dzisiaj – «chrzest», «bierzmowanie». Na przykład Paweł, mówiąc o «chrzcie», określa tym słowem zespół obrzędów i znaczeń, których nie można sprowadzać do samego chrztu wodą”<sup>50</sup>.

Przejdźmy teraz do ostatniego sakramentu inicjacji chrześcijańskiej – Eucharystii, który wraz z chrztem i bierzmowaniem wprowadza w pełnię życia chrześcijańskiego, co jest pierwszym i podstawowym argumentem za koniecznością dopuszczenia do niego wszystkich ochrzczonych (i bierzmowanych) członków Kościoła, w tym osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną<sup>51</sup>. Bez tego największego i najważniejszego sakramentu inicjacja wydaje się bowiem niekompletna.

Warto tradycyjnie rozpocząć od pytania o sytuację osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną w Kościele w odniesieniu do możliwości ich przystępowania do Komunii Świętej. Jeśli chodzi o regulacje *Kodeksu prawa kanonicznego* możemy przeczytać w nim następujące stwierdzenie: „Dzieci wtedy można dopuścić do Komunii świętej, gdy posiadają wystarczające rozeznanie i są dokładnie przygotowane, tak by stosownie do swojej możliwości rozumiały tajemnicę Chrystusa oraz mogły z wiarą i pobożnością przyjąć Ciało Chrystusa. Jednakże dzieciom znajdującym się w niebezpieczeństwie śmierci wolno udzielić Najświętszej Eucharystii, gdy potrafią odróżnić Ciało Chrystusa od zwykłego chleba i mogą z szacunkiem przyjąć Komunię świętą” (kan. 913 § 1 i 2).

Na podstawie powyższych zapisów można zatem stwierdzić, że minimalnym warunkiem dopuszczenia do sakramentu Eucharystii jest umie-

<sup>50</sup> Tamże, s. 60–61.

<sup>51</sup> M. Harrington, *The Right of Persons with Developmental Disabilities to Receive the Sacraments*, „New Theology Review” 7,3 (1994), s. 65.



jętność rozróżnienia zwykłego chleba od Ciała Chrystusa, co prawdopodobnie należałoby rozumieć w ten sposób, że osoba, przyjmując ten sakrament, rozumie, że konsekrowana Hostia jest „czymś więcej”, czy raczej „czymś/Kimś” innym niż zwykły chleb. Takie kryterium zdaje się więc jednoznacznie wykluczać z przyjmowania Postaci Eucharystycznych osoby głębiej upośledzone intelektualnie, o których nie wiemy, czy są w stanie dokonać takiego rozróżnienia, gdyż nie są one w stanie zakomunikować, że posiadają takie zrozumienie.

Dokładnie w taki sam sposób, jak *Kodeks prawa kanonicznego*, określają konieczny wymóg, jaki musi być spełniony przez osoby przystępujące do Komunii Świętej biskupi Stanów Zjednoczonych: „Należy jednak zauważyć, że kryterium przyjęcia Komunii Świętej jest takie samo dla osób z niepełnosprawnością intelektualną i rozwojową, jak dla wszystkich osób, a mianowicie, że dana osoba jest w stanie «odróżnić ciało Chrystusa od zwykłego jedzenia», nawet jeśli to rozpoznanie jest udowodnione poprzez sposób zachowania, gest, lub pełną uwielbienia ciszę, a nie słownie” (n. 22)<sup>52</sup>. Co więcej, biskupi stwierdzają, że: „Przypadki wątpliwe należy rozstrzygać na korzyść prawa katolika do przyjęcia sakramentu. Istnienie niepełnosprawności nie jest uważane samo w sobie za dyskwalifikujące osobę do otrzymania Komunii Świętej” (n. 22)<sup>53</sup>.

Z pewnością na docenienie zasługuje fakt, że biskupi biorą pod uwagę to, że niektóre osoby z niepełnosprawnością intelektualną komunikują się w sposób niestandardowy. W ten sposób są bowiem w stanie poszerzyć kategorię osób, które mogą przyjmować Eucharystię. Z drugiej strony zastanawiające jest, że biskupi tak łatwo przyjmują – jako wyraz rozróżniania Ciała Chrystusa od zwykłego jedzenia – kryteria, które są tak bardzo niejednoznaczne<sup>54</sup>. Zaś ostatnia zacytowana wypowiedź zdaje się być „wyjściem awaryjnym” dla niemal każdej sytuacji.

Najbardziej zaskakującym jest jednak fakt, że w cytowanym numerze swojego dokumentu biskupi powołują się nie tylko na zapisy kodeksowe, ale również na 58 numer adhortacji *Sacramentum caritatis* Benedykta XVI, gdzie czytamy „należy również zapewnić Komunię eucharystyczną, na tyle, na ile to jest możliwe, osobom upośledzonym umysłowo, ochrzczono-

<sup>52</sup> „The criterion for reception of Holy Communion is the same for persons with intellectual and developmental disabilities as for all persons, namely, that the person be able to «distinguish the body of Christ from ordinary food», even if this recognition is evidenced through manner, gesture, or reverential silence rather than verbally”.

<sup>53</sup> „Cases of doubt should be resolved in favor of the right of the Catholic to receive the sacrament. The existence of a disability is not considered in and of itself as disqualifying a person from receiving Holy Communion”.

<sup>54</sup> Por. rozdział 1, szczególnie kwestię stosowania metod empirycznych w teologii i możliwość ich nadinterpretacji.

nym i bierzmowanym: otrzymują one Eucharystię w wierze, również w wierze ich rodziny lub wspólnoty, która im towarzyszy”. Papież wydaje się zatem rozciągać tu zasadę, która stosowana jest w przypadku chrztu niemowląt – one również otrzymują chrzest w wierze wspólnoty, to znaczy bez osobiście wyrażonego pragnienia chrztu i wiary. *Sacramentum caritatis* nie stawia więc jako warunku koniecznego do otrzymania Komunii przez osoby niepełnosprawne intelektualnie umiejętności rozróżnienia Ciała Chrystusa od zwykłego chleba, a także uznaje, że – przynajmniej niektóre – osoby z niepełnosprawnością intelektualną są zdolne do osobistej wiary<sup>55</sup>. Zastanawiające jest jednak zastrzeżenie „na ile to jest możliwe”, które można interpretować w rozmaity sposób i które może stanowić pewnego rodzaju zabezpieczenie przed dopuszczaniem do Komunii wszystkich osób upośledzonych intelektualnie.

Na podstawie powyższych dokumentów można zatem podejrzewać, że praktyka Kościoła jest bardzo niejednolita w kwestii dopuszczania do sakramentu Eucharystii osób niepełnosprawnych intelektualnie<sup>56</sup>. Czy jednak wspólnota kościelna nie powinna stosować się przede wszystkim do adhortacji *Sacramentum caritatis* jako dokumentu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, który jest wyższy rangą od dokumentów Episkopatu USA (co do których rodzi się zasadne pytanie, czy należy w ogóle uznawać za nauczanie Magisterium), a także jest orzeczeniem późniejszym (a więc bardziej aktualnym) niż *Kodeks prawa kanonicznego*, co więcej, wprost odnoszącym się do sytuacji osób upośledzonych intelektualnie w przeciwieństwie do kodeksu, który mówi bezpośrednio jedynie o dzieciach? Wydaje się, że na podstawie powyższego dokumentu można by dopuścić do Komunii eucharystycznej wszystkie osoby upośledzone intelektualnie, o ile wcześniej przemyślano by również praktykę bierzmowania tych osób,

<sup>55</sup> Być może biskupi USA uznali jednak, że skoro adhortacja mówi o osobach ochrzczonych i bierzmowanych, tym samym zakłada, że spełniają one kryterium „używania rozumu” jako warunku koniecznego do otrzymania sakramentu bierzmowania. Jednak przy takiej interpretacji zupełnie niezrozumiałe jest, z jakiego powodu Benedykt XVI powołuje się na wiarę wspólnoty kościelnej przy udzielaniu sakramentu Eucharystii osobom z niepełnosprawnością umysłową? Gdyby bowiem papież miał na myśli jedynie osoby upośledzone intelektualnie, które doszły do „używania rozumu”, wówczas prawdopodobnie poprzestałby na stwierdzeniu, że przyjmują one Komunię w (osobistej) wierze. Ponadto – jak wykazaliśmy przed chwilą – biskupi USA nie wymagają „używania rozumu” jako koniecznego warunku przyjęcia bierzmowania przez osoby upośledzone intelektualnie.

<sup>56</sup> Na podstawie własnych obserwacji, a także na podstawie tego, co piszą teologowie niepełnosprawności, wydaje się, że rzeczywiście praktyka ta bywa bardzo różna – zob. np. M. Harrington, *The Right of Persons with Developmental Disabilities to Receive the Sacraments...*, s. 65.

gdyż Benedykt XVI wydaje się stawiać uprzednie przyjęcie sakramentu bierzmowania jako warunek konieczny do przyjęcia Komunii Świętej<sup>57</sup>.

Na wstępie analiz dotyczących możliwości uczestnictwa w Eucharystii osób niepełnosprawnych intelektualnie w stopniu głębokim warto raz jeszcze przypomnieć prezentowane w niniejszej monografii stanowisko w kwestii możliwości „duchowych” tych osób, jak i wszystkich innych osób ludzkich, które brzmi: każda osoba ludzka, w każdym stanie i stadium swojego życia jest zdolna do wolnej odpowiedzi Bogu, a tym samym do miłości, jak również wiary (jako odpowiedzi pozytywnej) oraz grzechu (jako odpowiedzi negatywnej). Jednak to fundamentalne przekonanie w przypadku pytania o dopuszczanie do Komunii Świętej osób głęboko upośledzonych intelektualnie właściwie bardziej komplikuje sprawę niż pomaga. Można oczywiście próbować twierdzić, że osoby te są zdolne do osobistej wiary, więc przyjmują ten sakrament w wierze, mają pewne poznanie Boga i dokonują wyboru. Jednak równie możliwe jest, że osoby te odrzuciły Boga, żyją w stanie grzechu, a my karmimy je Najświętszym Ciałem i Krwią Pana. Zanim jednak podejmę próbę rozwiązania tego trudnego problemu, skieruję się do nauczania Kościoła na temat Eucharystii, szczególnie w kontekście osób, które mogą przyjmować ten sakrament. Spróbuję zatem – analizując przede wszystkim wysokie rangą orzeczenia Magisterium i zachowując fundamentalne przekonanie o możliwościach popełnienia grzechu przez osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną – odpowiedzieć na pytanie: czy ochrzczone (i bierzmowane) osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną mogą być dopuszczone do udziału w Eucharystii?

Eucharystia jest źródłem i szczytem życia Kościoła, stąd sakrament ten jest szeroko omawiany przez dokumenty Magisterium, a także cieszy się szczególnym zainteresowaniem wśród teologów dogmatyków. Z tej racji niemożliwe jest w tym miejscu przedstawienie całości doktryny Kościoła o Eucharystii, ani tym bardziej bogactwa tradycji teologicznej Kościoła. Przede wszystkim jednak nie wydaje się to w tym momencie konieczne, gdyż istotna jest tutaj przede wszystkim jedna kwestia – kto może przyjmować Komunię Świętą?

Oczywistym jest, że Eucharystia jest pokarmem Kościoła, a zatem mogą posilać się nią jedynie członkowie Kościoła, a więc osoby, które przyję-

---

<sup>57</sup> Jest to niezwykle ciekawe, gdyż powszechną praktyką Kościoła katolickiego jest najpierw dopuszczanie dzieci do Komunii Świętej, a następnie do bierzmowania. Wydaje się, że przez takie stwierdzenie Benedykt XVI dostarcza argumentów za tym, że konieczne jest przywrócenie pierwotnej kolejności przyjmowania sakramentów inicjacji chrześcijańskiej (chrzest, bierzmowanie, Eucharystia). Stąd już tylko krok do tego, aby móc udzielać bierzmowania bezpośrednio przy chrzcie, w wieku niemowlęcym.

ły sakrament chrztu (a najlepiej także bierzmowania). Kościół jednak od samych swych początków miał świadomość, że kryterium chrztu nie jest wystarczające. Do Eucharystii nie byli dopuszczani ci, którzy „odpadli od wiary”, czy osoby, które dopuściły się grzechu ciężkiego, a zatem osoby, które zerwały łączność z Bogiem i Kościołem. Już w Pierwszym Liście do Koryntian 11,27-29 czytamy: „kto spożywa chleb lub pije kielich Pański niegodnie, winny będzie Ciała i Krwi Pańskiej. Niech przeto człowiek baczy na siebie samego, spożywając ten chleb i pijąc z tego kielicha. Kto bowiem spożywa i pije nie zważając na Ciało [Pańskie], wyrok sobie spożywa i pije”.

Również dokumenty *Magisterium Ecclesiae* pełne są napomnień dotyczących niegodnego przyjmowania Komunii Świętej. Sobór Trydencki poucza, „aby nikt świadomy grzechu śmiertelnego, jak wiele by nie żałował, nie przystępował do świętej Eucharystii bez uprzedniej sakramentalnej spowiedzi”, a także „Gdyby ktoś mówił, że sama wiara jest wystarczającym przygotowaniem do przyjęcia Najświętszego Sakramentu Eucharystii – niech będzie wyklęty. I aby tak wielkiego sakramentu nie przyjmowano niegodnie, to znaczy dla śmierci i ku potępieniu, tenże święty sobór postanawia i oświadcza, że ci, których sumienie obciąża grzech śmiertelny, jakkolwiek sądziliby, że żałują, powinni koniecznie – o ile mogą mieć spowiednika – odbyć wcześniej sakramentalną spowiedź. Gdyby zaś ktoś odważył się przeciwnie uczyć, głosić lub uparcie twierdzić, lub nawet bronić w publicznej debacie, tym samym zostaje ekskomunikowany”<sup>58</sup>. Tę soborową naukę odnajdujemy w niezmienionej formie w obecnym *Kodeksie prawa kanonicznego*: „Kto ma świadomość grzechu ciężkiego, nie powinien bez sakramentalnej spowiedzi odprawiać Mszy świętej ani przyjmować Komunii świętej, chyba że istnieje poważna racja i nie ma sposobności wyspowiadania się. W takim jednak wypadku ma pamiętać o tym, że jest obowiązany wzbudzić akt żalu doskonałego, który zawiera w sobie zamiar wyspowiadania się jak najszybciej” (kan. 916).

Również bulla o unii z Ormianami zwraca uwagę na dyspozycję osoby przyjmującej Komunię Świętą, pisząc, że „skutkiem tego sakramentu [Eucharystii – A.M.], który dokonuje się w duszy *godnie przyjmującego*, jest zjednoczenie człowieka z Chrystusem. A ponieważ przez łaskę człowiek zostaje włączony w Chrystusa i jednoczy się z Jego członkami, stąd wynika, że przez ten sakrament *u godnie [go] przyjmujących* wzrasta łaska” [podkr. – A.M.]<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> Sobór Trydencki, *Kanony o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, kan. 11, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 4..., s. 459.

<sup>59</sup> Sobór Florencki, Bulla o unii z Ormianami *Exsultate Deo*, 16 d, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, arabski, ormiański, polski*, t. 3 ..., s. 517, 519.

Jak wobec tego zachować się w stosunku do osób upośledzonych intelektualnie, które – jak twierdzę – są zdolne do popełnienia osobistego grzechu, a zatem istnieje realne ryzyko, że mogą one przyjmować Eucharystię w sposób niegodny? Oczywiście przyjmuję, że niegodny sposób oznacza tylko i wyłącznie przyjmowanie tego sakramentu w stanie grzechu (ciężkiego), nie zaś brak wystarczającego „używania rozumu” (czy mówiąc precyzyjniej: brak wystarczającej inteligencji), brak możliwości wyrażenia szacunku wobec Najświętszego Sakramentu słowem lub gestem etc. Takie rozumowanie wydaje się być zgodne z intencją samych tekstów Magisterium i Biblii.

Po pierwsze, aby udzielić odpowiedzi na postawione tu pytanie należy powrócić do tekstów przywołanych przed chwilą i zinterpretować je w szerszym kontekście, aby na ich podstawie nie wyciągnąć zbyt daleko idących wniosków w stosunku do możliwości przystępowanie do Komunii Świętej osób niepełnosprawnych intelektualnie. Rozpocznijmy od nauczania Soboru Trydenckiego. Jak wiadomo, Sobór ten formułował swoje nauczanie przede wszystkim w odpowiedzi na naukę Reformatorów i dokładnie z taką sytuacją mamy do czynienia w przypadku zacytowanych powyżej stwierdzeń. Luter, a w ślad za nim tradycja luterańska, głosił, iż głównym owocem Eucharystii jest odpuszczenie grzechów<sup>60</sup>. Trydent wprost sprzeciwił się tej nauce i podkreślił konieczność podtrzymywania sakramentalnej pokuty jako właściwego sakramentu odpuszczenia grzechów. Należy podkreślić ponadto, że Sobór Trydencki nie wypowiada się tu wprost o osobach, które dopuszczają się świętokradztwa, gdyż mówi o osobach, które żałują za grzechy, ale podważają konieczność sakramentalnej pokuty. Być może osoby, żywiąc przekonanie, że żał za grzechy (czy też wiara) jest wystarczającym warunkiem wstępnym do przyjęcia Eucharystii, która gładzi wszystkie grzechy lub/i będąc przekonanymi, że – w myśl nauki Lutera – Eucharystia jest sakramentem właściwym dla odpuszczenia grzechów, odrzucają zupełnie sakrament pokuty.

Wydaje się więc, że Sobór Trydencki, odcinając się od nauki Reformatorów, równocześnie napomina wiernych, aby uznawali konieczność sakramentalnej pokuty, jednak poprzez stwierdzenie „o ile to możliwe” (które współcześnie doprecyzowuje *Kodeks prawa kanonicznego*) przyznaje, że odpuszczenie grzechów może dokonywać się także poza sakramentem pokuty w myśl zasady, iż Bóg nie jest ograniczony sakramentami. Najodpowiedniejsze – zgodnie z nauką Kościoła – w przypadku popełnienia grzechu i o ile istnieje taka możliwość, jest jednak korzystanie ze spowiedzi

<sup>60</sup> Por. M. Uglorz, *Marcin Luter. Ojciec Reformacji*, Bielsko-Biała 1995, s. 160–161; J. Mueller, *Dogmatyka chrześcijańska. Podręcznik dla duszpasterzy, nauczycieli i laików*, tłum. M. Osęka, Warszawa 2008, s. 827–835; M. Luter, *Mały katechizm*, [www.diec.warszawska.luteranie.pl/pobierz/Maly\\_Katechizm.pdf](http://www.diec.warszawska.luteranie.pl/pobierz/Maly_Katechizm.pdf) [dostęp 26.03.2018].



sakramentalnej. Czy możemy odnieść to w jakiś sposób do osób upośledzonych intelektualnie w stopniu głębokim? Tylko poniekąd, gdyż choć osoby te nie mogą przystępować do sakramentu spowiedzi – przynajmniej nie w tradycyjnej formie, co zostanie jeszcze za chwilę poruszone – nie wiemy, czy w danym, konkretnym przypadku żałują, że odwróciły się od Boga. Nie możemy więc uznać lub przynajmniej podejrzewać, że dostępują przebaczenia grzechów w sposób pozasakramentalny i na tej podstawie zezwolić im na przyjmowanie Komunii Świętej.

W kontekście dopuszczania do sakramentu Eucharystii osoby obciążonej grzechem ciężkim niesłychanie radykalnie brzmią – zacytowane już przed chwilą – słowa św. Pawła: „kto spożywa chleb lub pije kielich Pański niegodnie, winny będzie Ciała i Krwi Pańskiej. [...] Kto bowiem spożywa i pije nie zważając na Ciało [Pańskie], wyrok sobie spożywa i pije”, a także wypowiedzi Soboru Trydenckiego: „I aby tak wielkiego sakramentu nie przyjmowano niegodnie, to znaczy *dla śmierci i ku potępieniu*”. Jak rozumieć te słowa?

Z pewnością chodzi tu o jawne i świadome świętokradztwo. Czy jednak, jeśli ktoś nieświadomy swych grzechów przyjmuje Komunię lub ktoś świadomy swych grzechów przyjmuje Komunię niedobrowolnie, ściślej: jest nią karmiony – jak to ma miejsce w przypadku osób najciężiej upośledzonych, to czy ponosi on konsekwencje tego nieświadomego/niedobrowolnego przyjęcia Chrystusa w stanie grzechu – to znaczy, czy przyjmuje Chrystusa *dla śmierci i ku potępieniu*? Wcześniej uznałam, że nawet „nieświadomy grzech” – w tym wypadku chodziłoby o nieświadome i/lub niedobrowolne świętokradztwo, co w zasadzie samo w sobie jest sprzecznością – pociąga za sobą śmiertelne konsekwencje. Wydaje się jednak, że w przypadku nieświadomego/niedobrowolnego przystępowania do Komunii w grzechu nie może być mowy o takich konsekwencjach, gdyż nie możemy uznać przystępowania do Komunii Świętej w grzechu ciężkim – pomijając sytuację rzeczywistego świętokradztwa, a więc działania z premedytacją, w pełni świadomego – za zło samo w sobie. Przecież grzesznik nie staje się większym grzesznikiem przez to, że spotyka Jezusa, również Eucharystycznego.

Moim zdaniem, należy podjąć więc ryzyko karmienia osób głęboko niepełnosprawnych intelektualnie Eucharystią, gdyż jeśli osoby te otrzymają ją w grzechu (ciężkim), nie może ona spowodować w nich „większych spustoszeń” niż ów grzech – jeśli bowiem ktoś zerwał swą relację z Bogiem poprzez grzech (ciężki), to czy może zerwać ją bardziej? Owszem, sakrament ten będzie dla niego bezowocny (por. bulla o unii z Ormianami), ale czy może przynieść jakieś dodatkowe złe owoce?

Przede wszystkim jednak trzeba zakładać w człowieku dobro, a nie grzech. A zatem, tak jak biskupi USA postulują, by w razie wątpliwości, czy dana osoba potrafi odróżnić Ciało Jezusa od zwykłego chleba, należy



zinterpretować prawo każdego wiernego do przyjmowania Eucharystii na ich korzyść, tak postuluje się tutaj, aby – jeśli nie mamy pewności co do popełnienia przez kogoś grzechu ciężkiego – nie odmawiać mu dostępu do Jezusa Eucharystycznego. Czy dokładnie tej zasady nie stosuje się do wszystkich pełnosprawnych intelektualnie wiernych Kościoła, gdy nie dopuszcza do Komunii Świętej jedynie tych, którzy jawnie żyją w grzechu, a więc tych, co do których Kościół ma pewność, że trwają w grzechu? Przecież również w wypadku każdego „pełnosprawnego” członka Kościoła pozwalamy na ryzyko przyjęcia Chrystusa w grzechu ciężkim, dlaczego więc nie mielibyśmy podjąć tego samego ryzyka w przypadku osób niepełnosprawnych intelektualnie?

Wydaje się więc, że te twarde słowa Pawła należy uznać przede wszystkim za próbę uświadomienia Kościołowi z czym, a właściwie z Kim mamy do czynienia w sakramencie Eucharystii i odczytać je jako wyraz najwyższej troski o to, aby Ciało Chrystusa doznawało należącego szacunku i czci. Te słowa muszą zostać potraktowane absolutnie poważnie. Ciało i Krew Chrystusa są bowiem największym skarbem Kościoła, są samym Chrystusem. Są one pokarmem Kościoła, a więc tych, którzy pozostają w łączności z Bogiem oraz braćmi i siostrami w Chrystusie. Postulując dopuszczanie do Komunii osób głęboko upośledzonych umysłowo, co do których nie mamy pewności ich sytuacji duchowej, w żaden sposób nie chcę podważać tych słów przestrogi. Nie przeczę temu, że Kościół ma obowiązek chronić Chrystusowe Ciało obecne dla nas w Eucharystii. Kościół ma jednak także obowiązek chronić Ciało Chrystusa obecne w ludzie, szczególnie najsłabsze Jego członki.

Jestem zatem przekonana, że ryzyko karmienia Eucharystią osób upośledzonych umysłowo jest konieczne, gdyż zbyt wiele jest do stracenia. Przyjmowanie Ciała Eucharystycznego realizuje bowiem najgłębiej cel istnienia Kościoła – powoduje wzrost komunii pomiędzy członkami Kościoła, a także pomiędzy każdym poszczególnym członkiem a Chrystusem: „przy łamaniu chleba eucharystycznego, uczestnicząc w sposób rzeczywisty w Ciele Pańskim, wznosimy się do wspólnoty (*communio*) z Nim i nawzajem ze sobą. «Bo wielu nas jest jednym chlebem i jednym ciałem, wszyscy, którzy jednego chleba uczestnikami jesteśmy» (1 Kor 10,17). Tak oto wszyscy stajemy się członkami owego Ciała (por. 1 Kor 12,27), «a brani z osobna, jesteśmy członkami jedni drugich» (Rz 12,5)” (LG 7).

Chrystus karmi Kościół swoim Ciałem, aby ten mógł przemienić się w Jego Ciało. Niezwykle esencjalnie pisze o tym Jan Chryzostom: „Czym w rzeczywistości jest chleb? Jest Ciałem Chrystusa. Kim stają się ci, którzy go przyjmują? Ciałem Chrystusa; ale nie wieloma ciałami, lecz jednym ciałem” (*In Epistolam i ad Corinthios homiliae* 24, 2<sup>61</sup>). Każdy, kto spożywa

<sup>61</sup> Cytat za: Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* (2003), 23.

Chleb Eucharystyczny przemienia się w Chrystusa. Żadne inne wyznanie chrześcijańskie nie może powiedzieć tego tak dobitnie: w Postaciach Eucharystycznych obecny jest prawdziwie, realnie i substancjalnie Chrystus, który – gdy Go spożywamy – wbudowuje się w komórki naszego ciała (!), czyniąc z nas Siebie. W Eucharystii łączymy się więc z Chrystusem nie tylko w sposób duchowy, ale jak najbardziej cielesny – cały człowiek, w każdym wymiarze swojego bytu, jednoczy się jeszcze mocniej z Chrystusem<sup>62</sup>. Jeśli Kościół, albo którykolwiek jego członek, zostaje odcięty od tego pokarmu, w pewnym sensie obumiera w nim Chrystus.

Papież Jan Paweł II rozpoczyna encyklikę *Ecclesia de Eucharistia* następującymi słowami: „Kościół żyje dzięki Eucharystii. Ta prawda wyraża nie tylko codzienne doświadczenie wiary, ale zawiera w sobie istotę tajemnicy Kościoła. Na różne sposoby Kościół doświadcza z radością, że nieustannie urzeczywistnia się obietnica: «A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata» (Mt 28,20). Dzięki Najświętszej Eucharystii, w której następuje przeistoczenie chleba i wina w Ciało i Krew Pana, raduje się tą obecnością w sposób szczególny. Od dnia zesłania Ducha Świętego, w którym Kościół, Lud Nowego Przymierza, rozpoczął swoje pielgrzymowanie ku ojczyźnie niebieskiej, Najświętszy Sakrament niejako wyznacza rytm jego dni, wypełniając je ufną nadzieją”<sup>63</sup>.

Czy w obliczu stwierdzeń, że spożywanie Ciała i Krwi Jezusa podtrzymuje w nas życie Boże oraz łączność z pozostałymi członkami Kościoła, nie powinniśmy podjąć ryzyka nakarmienia Eucharystią również głęboko upośledzonych członków Kościoła? Jak słusznie zauważa Andrzej Napiórkowski, przekonanie o najwyższym znaczeniu Eucharystii dla wewnętrznego życia Kościoła znalazło swoje odbicie w nauczaniu o konieczności uczestnictwa we Mszy Świętej w każdą niedzielę i nakazane święta, a także – dodajmy – w zobligowaniu wiernych do przyjmowania Komunii Świętej co najmniej raz w roku<sup>64</sup>. W przypadku złamania któregoś z tych nakazów, osoba taka zaciąga grzech ciężki – zrywa wspólnotę z Bogiem i braćmi. Kto zatem będzie ponosił odpowiedzialność za to, jeśli nakazy te nie będą przestrzegane w przypadku osób głęboko upośledzonych intelektualnie lub za to, że osoby te nigdy nie otrzymały Chrystusowego Ciała i Krwi? Bowiemy również w ich sytuacji, tak jak w przypadku innych członków Kościoła, uczestnictwo w Eucharystii jest nie tylko przywilejem, ale również obowiązkiem.

<sup>62</sup> W Eucharystii następuje pogłębienie „naturalnej” (tzn. dzięki wspólnej naturze ludzkiej) więzi z Chrystusem, jaką posiadają wszyscy ludzie dzięki Jego wcieleniu (GS 22), a także pogłębienie więzi ustanowionej na chrzcie (Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 22).

<sup>63</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 1.

<sup>64</sup> Por. A. Napiórkowski, *Proegzystencja Kościoła...*, s. 137.

Kiedy zastanawiamy się nad sytuacją osób głęboko upośledzonych umysłowo w kontekście dopuszczania ich do sakramentu Eucharystii, nie sposób pozbyć się wrażenia, że nasze myślenie ukształtowane jest bardziej poprzez duchowość średniowieczną, czy wręcz jansenizm, niż wczesnochrześcijańskie postrzeganie Eucharystii i najnowsze nauczanie Kościoła. Dla pierwszych chrześcijan przyjmowanie Komunii Świętej było czymś naturalnym i oczywistym. Dopiero średniowiecze przyniosło zmianę w myśleniu o Pokarmie Eucharystycznym, nazywając go „chlebem aniołów” i przeniosło akcent ze spożywania na kontemplowanie Ciała Chrystusa. Ruch jansenistyczny wzmocnił jeszcze to średniowieczne przekonanie, że sakrament ten jest przeznaczony jedynie dla „najczystszych” i najdoskonalszych<sup>65</sup>.

Wpływy myślenia jansenistycznego w Kościele początków XX wieku dostrzegł papież Pius X. W dekrete *Quam singulari* (1910) dotyczącym możliwości dopuszczania dzieci do tzw. wczesnej Komunii Świętej pisał: „szkody wyrządzają dzieciom ci, co nazbyt uporczywie domagają się jakichś nadzwyczajnych przygotowań do pierwszej Komunii świętej. Chyba nie zdają sobie sprawy, że te wszystkie przesadne ostrożności wypłynęły z nauki jansenistów, którzy twierdzą, że Najświętsza Eucharystia jest nagrodą, nie zaś lekarstwem na ułomność ludzką. Innego zaiste zapatrywania był Sobór Trydencki. Uczy on, że Eucharystia jest właśnie «lekarstwem, które ma nas uwolnić od codziennych przeciwności i ustrzec od grzechów śmiertelnych» [podkr. – A.M.]<sup>66</sup>”. Co więcej, jak zwraca uwagę ten dekret, Sobór Trydencki stwierdzając, „że dzieci, pozbawione używania rozumu, nie są wcale obowiązane do sakramentalnej Komunii eucharystycznej, jako wyłączną tego przyczynę podaje to, iż dzieci takie nie mogą grzeszyć. «W tym bowiem wieku – są to słowa Soboru – dzieci nie mogą utracić otrzymanej łaski dziecięctwa Bożego»<sup>67</sup>”. A zatem, choć Trydent obstawiał mocno przy konieczności oczyszczenia z grzechu poprzez sakramentalną spowiedź przed przystąpieniem do Stołu Pańskiego, równocześnie nie rozumiał Eucharystię jako lekarstwo, pokarm wzmacniający i konieczny dla tych, którzy są zdolni do popełnienia grzechu. W tym punkcie Sobór Trydencki – tak jak interpretuje to *Quam singulari* – dostarcza nam więc raczej argumentów za koniecznością przyprowadzania do Eucharystycznego Stołu niż przeciw dopuszczeniu do Komunii Świętej osób głęboko niepełnosprawnych intelektualnie, które – jak twierdzę – są zdolne do popełnienia grzechu i jak każdy inny człowiek potrzebują sakramentalnego umocnienia w drodze.

<sup>65</sup> C. Brovetto, L. Mezzadi, F. Ferrario, P. Ricca, *Duchowość czasów nowożytnych*, Kraków 1998 (Historia Duchowości 5), s. 182; A. Napiórkowski, *Proegzystencja Kościoła*, s. 129–130.

<sup>66</sup> Pius X, Dekret *Quam singulari* (1910).

<sup>67</sup> Tamże.

Również we współczesnym Kościele tendencje jansenistyczne wydają się być wciąż żywe. Papież Franciszek niemalże powtarza słowa Piusa X sprzed ponad stu lat: „Eucharystia, chociaż stanowi pełnię życia sakramentalnego, *nie jest nagrodą dla doskonałych, lecz szlachetnym lekarstwem i pokarmem dla słabych* [podkr. – A.M.]”. I dodaje: „Przekonania te mają również konsekwencje duszpasterskie, nad którymi powinniśmy się zastanowić z roztropnością i odwagą”<sup>68</sup>. Czy przekonania te przyniosą w końcu realną zmianę w podejściu do kwestii karmienia Ciałem i Krwią Pana najślabszych członków ludzkiej wspólnoty – osób głęboko upośledzonych intelektualnie?

### 7.3. Sakramenty uzdrowienia: sakrament pokuty i pojednania oraz namaszczenia chorych w życiu osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną

Kiedy myślimy o sakramentach uzdrowienia w kontekście sytuacji osób niepełnosprawnych intelektualnie w stopniu głębokim, prawdopodobnie w pierwszym odruchu z łatwością uznalibyśmy możliwość czy wręcz konieczność przyjęcia przez te osoby sakramentu namaszczenia chorych (kto bowiem bardziej niż oni potrzebuje uzdrowienia i wzmocnienia w przeżywaniu choroby i cierpienia?) i równocześnie nie pomyślibyśmy nawet o możliwości szafowania wobec nich sakramentem pokuty i pojednania. Oczywiście, pierwszym argumentem za tym, iż sakrament pokuty i pojednania jest zbyt cenny dla osób głęboko upośledzonych umysłowo, mogłoby być twierdzenie, że osoby te nie są zdolne do grzechu – z tym przekonaniem jednak, jak zostało to wielokrotnie podkreślone w niniejszej pracy, zupełnie się nie zgadzam. Drugi argument mógłby dotyczyć tego, że nawet jeśli są one zdolne do grzechu, nie są w stanie spełnić warunków koniecznych do zaistnienia sakramentu, a mianowicie nie potrafią wyznać grzechów. W niniejszym podrozdziale spróbuję jednak odwrócić nieco tę narzucającą się jako oczywista perspektywę i przedstawić sakrament pokuty jako sakrament możliwy i konieczny dla osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną. Jeśli zaś chodzi o sakrament namaszczenia chorych, zostanie przedstawiona tu argumentacja za możliwością udzielania go osobom głęboko upośledzonym intelektualnie, co zgodnie z obowiązującym w Kościele prawem nie jest aż tak oczywiste, jak mogłoby się wydawać w pierwszym momencie. Sakrament ten nie powinien być jednak nadużywany w ich przypadku, co również zostanie tu podkreślone.

<sup>68</sup> Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, 47.

Próbując zmierzyć się z kwestią możliwości przyjęcia sakramentu pokuty i pojednania przez osoby głęboko niepełnosprawne intelektualnie, po raz kolejny warto rozpocząć od pytania o praktykę Kościoła katolickiego. Samo pytanie o tę praktykę brzmi dość absurdalnie, bo czy ktokolwiek widział, aby osoby tak bardzo upośledzone przystępowały kiedykolwiek do spowiedzi? Mimo wszystko postawmy to pachnące szaleństwem pytanie.

Część *Kodeksu prawa kanonicznego* poświęcona sakramentowi pokuty w kanonie 959 stwierdza: „W sakramencie pokuty, wierni wyznający uprawnionemu szafarzowi grzechy, wyrażający za nie żal i mający postanowienie poprawy, przez rozgrzeszenie udzielone przez tegoż szafarza otrzymują od Boga odpuszczenie grzechów po chrzcie popełnionych i jednocześnie dostępują pojednania z Kościołem, któremu grzesząc zadali ranę”. Takie sformułowania nie stawiają złudzeń, co do tego, że osoby ciężiej niepełnosprawne intelektualnie nie są w stanie przyjąć tego sakramentu z powodu braku możliwości wyznania win.

Z kolei w dokumencie biskupów Stanów Zjednoczonych czytamy: „Tylko ci, którzy używają rozumu, są zdolni do popełnienia grzechu śmiertelnego. Niemniej jednak nawet małe dzieci i osoby niepełnosprawne intelektualnie często są świadome popełniania czynów, które są w pewnym stopniu grzeszne i mogą doświadczać poczucia winy i smutku. Dopóki dana osoba jest zdolna do poczucia skruchy za popełnione grzechy, nawet jeśli nie potrafi opisać grzechu dokładnie słowami, osoba ta może otrzymać rozgrzeszenie sakramentalne. Osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną, które nie mogą doświadczyć nawet minimalnej skruchy, mogą zostać zaproszone do udziału w nabożeństwach pokutnych wraz z resztą społeczności w zakresie swoich możliwości” (n. 28)<sup>69</sup>. Szczególnie interesujące jest tutaj oczywiście ostatnie zdanie, w którym biskupi odmawiają osobom głęboko upośledzonym intelektualnie możliwości skruchy (jak się wydaje dlatego, że są one w ogóle niezdolne do popełnienia grzechu), równocześnie pisząc o jakichś niesprecyzowanych bliżej możliwościach, które mogą być podstawą do partycypacji w nabożeństwach pokutnych. Logika tego wyводу jest więc dość dziwna, gdyż z jednej strony odmawia się tym osobom możliwości popełnienia grzechu i skruchy, z drugiej proponuje się udział w nabożeństwach pokutnych, a nawet zakłada jakąś formę aktyw-

<sup>69</sup> W oryginale: „Only those who have the use of reason are capable of committing mortal sin. Nevertheless, even young children and persons with intellectual disabilities often are conscious of committing acts that are sinful to some degree and may experience a sense of guilt and sorrow. As long as the individual is capable of having a sense of contrition for having committed sin, even if he or she cannot describe the sin precisely in words, the person may receive sacramental absolution. Those with profound intellectual disabilities, who cannot experience even minimal contrition, may be invited to participate in penitential services with the rest of the community to the extent of their ability”.



nego w nich uczestnictwa. Zastanawiające są również twierdzenia dotyczące możliwości popełnienia grzechów lekkich (przez dzieci i osoby łżej upośledzone intelektualnie), zaś braku możliwości popełnienia grzechów ciężkich. Moim zdaniem bowiem, zawsze mamy do czynienia z sytuacją, gdy albo ktoś jest zdolny do popełnienia grzechu, albo wcale nie jest zdolny do popełnienia grzechu (w tym drugim wypadku powinniśmy mówić już raczej o „czymś” niż o „kimś”). Rozróżnienie na grzech ciężki i lekki jest czymś drugorzędnym i wtórnym do pierwszego stwierdzenia, co nie oznacza, że uznaję każdy grzech za tak samo szkodliwy i śmiertelny (czy posługując się klasycznym językiem – tak samo „ciężki”).

Zwróćmy uwagę jednak także na inne stwierdzenie, które pada w tym fragmencie. Chodzi mianowicie o uwagę, iż nawet w przypadku braku możliwości dokładnego opisanie słowami własnych grzechów, możliwe jest udzielenie takiej osobie *sakramentalnego rozgrzeszenia*. Stwierdzenie to zdaje się potwierdzać wiarę Kościoła w to, że skrusza penitenta, czyli żał za popełnione grzechy jest absolutnie fundamentalny w przypadku odpuszczania win przez Boga, czy to w sposób sakramentalny czy pozasakramentalny.

Kiedy w niniejszym rozdziale omawiana była możliwość przystępowania osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną do Komunii Świętej, co do których, moim zdaniem, istnieje realne ryzyko, że znajdują się w stanie grzechu ciężkiego, przywołane zostało już przekonanie Kościoła o możliwości uzyskania pozasakramentalnego odpuszczenia grzechów na mocy osobistej skruszy wówczas, gdy sakrament pokuty jest niedostępny. Skoro zatem stoję na stanowisku, że osoby upośledzone umysłowo w stopniu głębokim, jak każdy inny człowiek, są zdolne do popełnienia grzechu, a także skruszy, być może wystarczającym byłoby uznanie, że mogą one otrzymać pozasakramentalne odpuszczenie grzechów, o ile żałują, że odwróciły się od Boga. Z pewnością byłoby to rozwiązanie wystarczające, ale czy najlepsze? Warto więc postawić pytanie, czy aby na pewno osoby głęboko upośledzone intelektualnie nie mogą otrzymać sakramentalnego odpuszczenia grzechów?

Kościół katolicki praktykuje współcześnie (czy też ściślej mówiąc: może praktykować) sakrament pokuty i pojednania w trzech formach przewidzianych w *Ordo poenitentiae* z 1973 roku: (1) w formie spowiedzi indywidualnej, (2) w formie wspólnotowej celebracji pojednania, podczas której indywidualne jest wyłącznie wyznanie grzechów spowiednikowi, (3) w formie wspólnotowej celebracji pojednania z ogólnym wyznaniem grzechów i sakramentalnym rozgrzeszeniem wszystkich, czyli w formie tzw. absolucji generalnej. Oczywiście ostatnia z tych form jest zupełnie wyjątkowa i dozwolona w sytuacjach szczególnych (z reguły w niebezpieczeństwie śmierci lub w przypadku zbyt dużej liczby penitentów w stosunku do spowiedników, co mogłoby powodować, iż pozostaną oni bez możli-



wości spowiedzi przez dłuższy czas)<sup>70</sup>. Ale czy właśnie z taką sytuacją nie mamy do czynienia w przypadku osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną? Pragnę więc przedstawić prowokacyjną propozycję, która polegałaby na udzielaniu abszolucji generalnej osobom głęboko upośledzonym umysłowo, a przez to otwierała im możliwość sakramentalnej pokuty pomimo braku ich jakiegokolwiek zdolności do wyznania win<sup>71</sup>. Oczywiście w takiej sytuacji, jak w każdym innym przypadku, gdy udzielana jest abszolucja generalna, nie mamy pewności co do tego, czy odpuszczenie grzechów rzeczywiście miało miejsce, gdyż jest to uzależnione od osobistej skruchy osoby otrzymującej rozgrzeszenie. A zatem, nawet gdyby zgodzić się na taką praktykę wobec osób niepełnosprawnych intelektualnie w stopniu głębokim, nie rozwiązywałoby to w pełni naszego wcześniejszego problemu dotyczącego możliwości niegodnego przyjmowania (tzw. w stanie grzechu) Komunii Świętej. W żadnym bowiem wypadku nie chodzi nam o magiczne czy automatyczne zgładzenie win, a jedynie o otwarcie możliwości sakramentalnej drogi do uzyskania przebaczenia grzechów dla tych osób<sup>72</sup>.

Chcę jednak przede wszystkim podkreślić, że sposób sprawowania sakramentu nie może być czynnikiem decydującym o tym, czy ktoś może być do tego sakramentu dopuszczony czy też nie. Jak zaznaczałam kilkakrotnie, w przypadku większości sakramentów, sposób ich sprawowania zmieniał się na przestrzeni wieków, czasem wręcz w sposób radykalny, a zatem również dziś istnieje możliwość zmiany. Co więcej, należy zauważyć, że Kościół stosuje pewne wyjątki od wydawałoby się niepodważalnych zasad. Przykładem niech będzie sprawowanie Eucharystii na moszczu winnym przez księży alkoholików. Moszcz może spełniać funkcję materii eucharystycznej również w przypadku pojedynczego (!) wiernego<sup>73</sup>. Czy zatem również w przypadku osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną nie moglibyśmy dopuścić do pewnych wyjątków w przyjętej dyscyplinie?

<sup>70</sup> Por. Blaza M., Kowalczyk D., *Traktat o sakramentach...*, s. 419; G. Müller, *Dogmatyka katolicka...*, s. 725.

<sup>71</sup> W literaturze przedmiotu odnalazłam jedną historię dotyczącą próby realizacji takiego pomysłu – spowiedzi w formie abszolucji generalnej dla niepotrafiących mówić osób znacznie upośledzonych intelektualnie – która zakończyła się niepowodzeniem, gdyż szafarz nalegał na indywidualną spowiedź z wyznaniem win. *Developmental Disabilities and Sacramental Access. New Paradigms for Sacramental Encounters*, red. E. Foley, Collegeville 1994, s. 48.

<sup>72</sup> Por. A. Skowronek, *Sakrament pojednania. Wina. Grzech. Pojednanie*, Włocławek 1995 (Sakramenty Wiary. Spotkania z Chrystusem w Kościele. W Profilu Eklezjalnym 2), s. 226, 232–234.

<sup>73</sup> Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *List okólny do Biskupów na temat chleba i wina do sprawowania Eucharystii* (2017), 4c.

Przejdźmy teraz do sakramentu namaszczenia chorych i do pytania o możliwość czy też konieczność udzielania go osobom z głęboką niepełnosprawnością intelektualną. Zapytajmy więc tradycyjnie o to, czy Kościół katolicki praktykuje udzielanie tego sakramentu osobom głęboko upośledzonym umysłowo?

Literalne odczytanie obecnych zapisów *Kodeksu prawa kanonicznego* raczej nie pozostawia złudzeń co do tego, że sakrament ten nie powinien być udzielany osobom głęboko upośledzonym umysłowo. W kanonie 1004 czytamy bowiem: „namaszczenia chorych można udzielić wiernemu, który po osiągnięciu używania rozumu, znajdzie się w niebezpieczeństwie śmierci na skutek choroby lub starości”, zaś kanon 1006 dodaje kolejny nieosiągalny dla osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną warunek: „sakramentu należy udzielać chorym, którzy – będąc przytomni na umyśle – przynajmniej pośrednio o niego prosili”. Pewną otwartą przestrzeń zdaje się jednak pozostawiać kanon 1005, który stwierdza: „w wątpliwości, czy chory osiągnął używanie rozumu, czy poważnie choruje albo czy rzeczywiście już umarł, należy udzielić tego sakramentu”<sup>74</sup>. Być może zatem możliwe byłoby zinterpretowanie tego kanonu na korzyść osób niepełnosprawnych intelektualnie<sup>75</sup>, ale czy istnieje jakakolwiek podstawa, aby udzielić go osobom powszechnie uznawanych za nieużywające rozumu – osobom głęboko upośledzonym intelektualnie?

Należy zauważyć, że w Kościele katolickim coraz częściej można spotkać się z pozasakramentalnymi modlitwami o uzdrowienie odbywającymi się podczas spotkań/nabożeństw uwielbieniowych czy z tzw. Mszami o uzdrowienie, podczas których w szczególny sposób prosi się Boga o uzdrowienie osób chorych, często zaliczając do nich również osoby (głęboko) niepełnosprawne intelektualnie. Wydaje się więc, że Kościół zwraca się do Boga z prośbą o uzdrowienie upośledzonych umysłowo, poleca ich cierpienie Bogu, jednak nie ośmiela się szafować wobec tych osób sakramentem namaszczenia chorych, a więc nie używa swojego najskuteczniejszego lekarstwa – sakramentu, który jest mu ofiarowany przez Chry-

<sup>74</sup> Biskupi USA w swoim wspomnianym już kilkakrotnie dokumencie właściwie jedynie powtarzają te zapisy kodeksu.

<sup>75</sup> Jeden z kanonistów, Pete Vede, stwierdza w odniesieniu do problemu udzielania sakramentu namaszczenia chorych osobom niepełnosprawnym intelektualnie: „jeśli pojawi się wątpliwość w kwestii «używania rozumu» przez daną osobę, wątpliwość powinna zostać rozstrzygnięta na korzyść osoby upośledzonej umysłowo przyjmującej sakrament” („if there is a question concerning the individual's «use of reason», the question should be resolved in favour of the mentally challenged individual receiving the sacrament”). Nie wiadomo jednak czy zasadę tą rozciąga również na osoby najgłębiej upośledzone. P. Vede, *The Canonical Rights of God's Special Children*, „Homiletic and Pastoral Review” 103,7 (2003), s. 65.

stusa w celu uzdrowienia duszy i ciała<sup>76</sup>. Moim zdaniem – wierząc w to, że osoby głęboko niepełnosprawne intelektualnie są zdolne do osobistej relacji z Bogiem i potrzebują sakramentów – oczywistym jest, że osoby te powinny otrzymać, w razie konieczności (czyli choroby), namaszczenie chorych. Sakrament ten może przynieść dla nich te same skutki, jak w przypadku innych, pełnosprawnych, dorosłych osób, łącznie z odpuszczeniem grzechów<sup>77</sup>.

Należy zwrócić jednak uwagę na inną istotną kwestię, która pojawia się w przypadku modlitw o uzdrowienie i może pojawiać się również w przypadku szafowania sakramentem namaszczenia chorych wobec osób niepełnosprawnych, nie tylko intelektualnie i nie tylko w stopniu głębokim. Jak słusznie zwracają uwagę biskupi Stanów Zjednoczonych: „Ponieważ niepełnosprawność niekoniecznie oznacza chorobę, niepełnosprawni katolicy powinni otrzymać namaszczenie chorych na tych samych zasadach i w takich samych okolicznościach, jak każdy inny członek wiernych

<sup>76</sup> Zob. Sobór Florencki, Bulla o unii z Ormianami *Exsultate Deo*, 18 d, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, arabski, ormiański, polski*, t. 3 ..., s. 521.

<sup>77</sup> Kwestia, na ile sakrament namaszczenia chorych daje odpuszczenie grzechów jest dyskutowana. Powszechnie uważa się, że odpuszcza on grzechy lekkie, a w wyjątkowych sytuacjach – gdy niemożliwa jest sakramentalna spowiedź i wystąpi akt żalu – nawet grzechy ciężkie. Najczęściej podkreśla się jednak, że namaszczenie chorych należy do tzw. sakramentów żywych i nie jest sakramentem właściwym dla odpuszczania grzechów. Por. M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach...*, s. 431–432.

Niewykluczone jest również sensowne argumentowanie za możliwością przyjęcia tego sakramentu przez osoby głęboko upośledzone umysłowo, nawet jeśli nie podziela się proponowanej tu perspektywy, czyli twierdzenia, iż w przypadku każdej osoby ludzkiej mamy do czynienia z jej rozumnością (rozumianą jako zdolność poznania Boga) i wolnością (opowiedzenia się za lub przeciw Bogu). Stanowisko opowiadające się za możliwością udzielania sakramentu namaszczenia małym dzieciom i osobom z głęboką niepełnosprawnością intelektualną przy równoczesnym twierdzeniu, że osoby te są pozbawione używania rozumu, prezentuje na przykład Antoni Bartoszek. W jego argumentacji chodzi głównie o przeniesienie akcentu z wymiaru pokutnego sakramentu namaszczenia (gdyż powszechnie uznaje się, że osoby głębiej upośledzone i małe dzieci nie grzeszą) na aspekt podźwignięcia (uzdrowienia), napełnienia Duchem (pomnożenia łaski Bożej) oraz połączenia z cierpieniem Chrystusa. Nie odwołam się jednak szczegółowo do takiego sposobu rozumowania, gdyż różni się ono zasadniczo od mojego postrzegania tej kwestii w samym punkcie wyjścia, który jest absolutnie kluczowy (chodzi o problem posługiwania się rozumem i wolnością). Zob. A. Bartoszek, *Sakrament namaszczenia chorych a dzieci, które nie osiągnęły używania rozumu, oraz osoby od urodzenia upośledzone umysłowo*, „Studia Pastoralne” 6 (2010), s. 168–182.

chrześcijan” (n. 34)<sup>78</sup>. Jak wielokrotnie zwracano tu uwagę, niepełnosprawność (upośledzenie) sama w sobie nie jest równoznaczna z chorobą. Nie należy również postrzegać jej jako koniecznego do pokonania zła. Nie można zatem nadużywać tego sakramentu wobec osób niepełnosprawnych (w jakikolwiek sposób) i traktować jako lekarstwa na pokonanie niepełnosprawności (precyzyjniej: upośledzenia).

Należy także szczególnie podkreślić jeden ze skutków sakramentu namaszczenia chorych, który wymienia Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* w numerze 11: „Przez święte chorych namaszczenie i modlitwę kapłanów cały Kościół poleca chorych cierpiącemu i uwielbionemu Panu, aby ich podźwignął i zbawił (por. Jk 5,14-16), a nadto zachęca ich, aby łącząc się dobrowolnie z męką i śmiercią Chrystusa (por. Kol 1,24, 2 Tm 2,11-12, 1 P 4,13), przysparzali dobra Ludowi Bożemu”. Sobór Watykański II dodaje zatem do skutków tego sakramentu wymienionych w bulli o unii z Ormianami, którymi są: „uzdrowienie ducha, a o ile jest to pożyteczne dla duszy, także ciała” (n. 18c), także możliwość połączenia z cierpieniem i śmiercią Jezusa, co stanowiłoby wartość nie tylko dla samego przyjmującego ten sakrament, ale także dla całego Kościoła.

Wydaje się, że to właśnie jest najsilniejszym argumentem za koniecznością sprawowania sakramentu namaszczenia chorych wobec osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną, jak i wobec wszystkich innych osób cierpiących, w tym chociażby małych dzieci, bez względu na to, czy uznajemy, że są one zdolne do używania rozumu, czy też nie. Ich zjednoczenie z cierpiącym Chrystusem w sakramencie namaszczenia chorych może stać się bowiem źródłem łaski dla nich samych, jak i dla całej wspólnoty eklezjalnej.

#### 7.4. Niepełnosprawny Kościół?

##### Osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną a liturgia

Kiedy w Kościele jest mowa o liturgii – szczególnie najważniejszej jej formie, czyli liturgii eucharystycznej<sup>79</sup>, bardzo często podnoszone są tematy dotyczące piękna liturgii, szacunku do niej, odpowiedniego przygotowania, konieczności jej podniosłego i uroczystego charakteru. Akcentuje się

<sup>78</sup> „Since disability does not necessarily indicate an illness, Catholics with disabilities should receive the Anointing of the Sick on the same basis and under the same circumstances as any other member of the Christian faithful”.

<sup>79</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* (1963), 6; KKK 1113.

fakt, że wyraża ona boskie tajemnice, jest skierowana do Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym, a zatem jest przestrzenią wyjątkową, w której wspólnota kościelna kieruje się do Boga, jakby „wchodzi na terytorium Boga”. Nauka o liturgii, czyli liturgika, skoncentrowana jest przede wszystkim na formach sprawowania liturgii, właściwym doborze środków czy tekstów, które wyrażają pełny szacunek wobec Boga udzielającego się w niej ludziom. Nie umniejszając zasług tych, którzy – przez wzgląd na szacunek dla Adresata liturgii – dbają o jej piękno i dostojęstwo, chcę w tym miejscu zwrócić uwagę, że liturgia jest nie tylko kierowana ku Bogu, ale że jest kierowana od ludu Bożego.

*Katechizm Kościoła katolickiego* w numerze 1069 stwierdza, że „pojęcie «liturgia» oznaczało pierwotnie «dzieło publiczne», «służbę pełnioną przez lud lub na rzecz ludu». W tradycji chrześcijańskiej pojęcie to oznacza, że Lud Boży uczestniczy w «dziele Bożym». Przez liturgię Chrystus, nasz Odkupiciel i Arcykapłan, kontynuuje w swoim Kościele, z Kościołem i przez Kościół dzieło naszego odkupienia”, zaś w numerze 1071, czytamy, że „liturgia jako dzieło Chrystusa jest również czynnością Jego Kościoła. Urzeczywistnia ona i ukazuje Kościół jako widzialny znak komunii Boga i ludzi przez Chrystusa. Włącza wiernych w nowe życie wspólnoty. Zakłada świadome, czynne i owocne uczestnictwo wszystkich [podkr. – A.M.]”. W powyższych cytatach, w kontekście rozważanego tu zagadnienia, należy zwrócić uwagę szczególnie na wątki mówiące o tym, że liturgia jest czynem ludu Bożego, w którym mają uczestniczyć wszyscy jego członkowie. Greckie „leiturgia”, będące źródłosłowem dla polskiego słowa „liturgia” dosłownie oznacza właśnie czyn ludu, dzieło ludu czy dzieło publiczne.

Liturgia jest więc czynnością całego Kościoła, który włącza się w dzieło Chrystusa-Kapłana. Każdy członek Kościoła, na mocy chrztu, uczestniczy bowiem w misji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej Chrystusa<sup>80</sup>, choć w sposób szczególnie misję kapłańską realizują ci, którzy otrzymali sakrament święceń<sup>81</sup>. Nie jest jednak tak, że liturgia „należy” jedynie do nich, to znaczy, że jest wyłącznie ich czynem. Liturgia jest dziełem całego ludu.

Z powyższego wynika zatem, że liturgia powinna być dziełem również (ochrzczonych) osób głęboko upośledzonych intelektualnie, które są przecież członkami Kościoła. Jak jednak pogodzić ze sobą poczucie, że liturgia jest wydarzeniem wyjątkowym, pięknym i podniosłym z widokiem osób, które nie są w stanie zapanować nad swoimi ciałami, wijąc się, kołyszając, śliniąc, wydając z siebie spontaniczne okrzyki... Czy możemy znaleźć dla nich miejsce w przestrzeni liturgicznej? Nie chodzi jednak o miejsce odosobnienia i izolacji – specjalne liturgie dla upośledzonych umysłowo,

<sup>80</sup> Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici* (1988), 14; KKK 897.

<sup>81</sup> Por. A. Czaja, *Traktat o Kościele*, w: *Dogmatyka*, t. 2, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 411–413.

k którzy „przeszkadzają” tylko sobie nawzajem i swoim bliskim, gdyż owe „specjalne” liturgie mogą bardziej pogłębić ich izolację niż ją znieść<sup>82</sup>. Nie chodzi też o wydzielenie specjalnych wygłuszonych kaplic w bocznej nawie kościoła, które umożliwią im uczestniczenie w „normalnej” liturgii bez wprowadzania w nią zbyt wiele chaosu. Pytanie dotyczy raczej tego, czy Kościół gotowy jest na przyjęcie tych osób do samego centrum swojego życia? Czy pozwolimy na pełne uczestnictwo tych osób w liturgii, w życiu Kościoła takimi, jakimi są? Czy pozwolimy tym osobom i im bliskim poczuć się dobrze w Kościele? Czyż nie o takie centralne miejsce dla „najmniejszych” i najbardziej podatnych na zranienie upomina się wciąż Chrystus (por. Mt 18,1-5)?

Nie można udawać, że podobnie jak małe dzieci, tak też osoby upośledzone postrzegane są na Eucharystii jako problem<sup>83</sup>. W kościołach katolickich dochodzi czasem do tak skrajnych sytuacji, że osobom niepełnosprawnym odmawia się wprost możliwości uczestnictwa w liturgii<sup>84</sup>. W kontekście ich obecności na liturgii można usłyszeć wypowiedzi typu: „przeszkadzają”, „nie dają się modlić”, „nie pozwalają mi się skupić”, „nie potrafią się zachować”. Musimy jednak uświadomić sobie, że celebrowanie eucharystyczne, podobnie jak każda inna liturgia, nie jest osobistą modlitwą poszczególnych osób w niej uczestniczących, które skupione są na indywidualnej relacji z Bogiem, ale czynem wspólnotowym. Jeśli zaś lud Boży złożony jest z małych dzieci, starców, którzy „stracili rozum” czy upośledzonych umysłowo, to również oni powinni być obecni na liturgii. Bez ich obecności nie jest ona czynem całego ludu, ale pewnej elity. Zamiast inkluzji, następuje zjawisko odwrotne – ekskluzywizm. Kościół zatracą swoją tożsamość, a więc to czym powinien być – zamiast dążyć do zjednoczenia całego rodzaju ludzkiego (por. LG 1), pozostawia na marginesie niektórych swoich członków. Do profetycznych słów proroka Joela: „Na Syjonie dmijcie w róg, zarządzcie święty post, ogłoście uroczyste zgromadzenie. Zbierzcie lud, zwołajcie świętą społeczność, zgromadźcie starców, zbierzcie dzieci, i ssących piersi!” (Jl 2,15-16), należy zatem dodać jeszcze „a także upośledzonych umysłowo”.

<sup>82</sup> M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability...*, s. 88.

<sup>83</sup> T. Demmons, *Being In Encounter. Toward a Post-Critical Theology of Knowledge of God for Persons with Intellectual Disabilities: With Special Reference to Karl Barth's „Church Dogmatics” III:2* (University of St. Andrews, St. Andrews, Scotland 2009, <http://hdl.handle.net/10023/758>), s. 10; por. T. Reynolds, *Theology and Disability: Changing the Conversation*, „Journal of Religion, Disability & Health” 16,1 (2012), s. 45.

<sup>84</sup> J. Weiss Block, *Copious Hosting...*, s. 114; J. Gillibrand, *Disabled Church – Disabled Society: The Implications of Autism for Philosophy, Theology and Politics*, London 2010, s. 137; *Priest Bans Autistic Boy From Church*, <http://abcnews.go.com/TheLaw/story?id=4885322&page=1> [dostęp: 10.04.2018].



Argumentując za koniecznością obecności osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną na liturgii Kościoła, należy koniecznie zwrócić uwagę na jeden z charakterystycznych rysów misji Chrystusa, który powinien cechować również Kościół będący kontynuatorem dzieła swojego Pana: jest nim uniżenie (kenoza). Syn Boży uniża się we wcieleniu, przyjmując ludzką naturę, a następnie będąc człowiekiem wybiera bycie z najmniejszymi, solidarność z najbardziej pomijanymi i cierpiącymi. Można więc powiedzieć, że skoro Bóg zniżył się do poziomu stworzenia, to również Kościół powinien „zniżyć się” do poziomu najmniejszych i najbardziej podatnych na zranienie osób ludzkich.

Konieczna jest zatem świadomość różnic pomiędzy ludźmi i dostrzeganie potrzeby pochylenia się nad najbardziej potrzebującymi. Równocześnie niezbędne jest podkreślanie równości wszystkich osób ludzkich bez względu na ich stopień rozwoju intelektualnego po to, aby osoby pełnosprawne uniknęły przyjęcia postawy paternalistycznej w stosunku do osób niepełnosprawnych. Nie chodzi więc o postawę pewnej „wspaniałomyślności” wobec osób głęboko niepełnosprawnych intelektualnie, przekonanie, że pozwalamy im uczestniczyć w liturgii, bo jesteśmy „łaskawi”. Jak pisze Jennie Weiss Block, walczymy o włączenie wszystkich do wspólnoty nie dlatego, że jesteśmy wspaniałomyślni, ale dlatego, że to nasz obowiązek<sup>85</sup>.

Kościół poprzez pełne włączenie w eklezjalne życie osób niepełnosprawnych stanie się Kościołem pełni – wspólnotą, w której nie brakuje jej żadnego członka. Jeśli jednak Kościół odmówi dostępu osobom niepełnosprawnym lub pozostawi je na marginesie swojego życia, wtedy sam stanie się niepełnosprawnym Kościołem – tym, któremu brakuje jego niezwykle istotnych członków, a przez to niepełnosprawnym w realizacji swojej misji wobec świata. Bowiem obecność osób niepełnosprawnych, szczególnie tych najgłębiej upośledzonych, jest najjaskrawszym świadectwem wobec świata, że Bóg miłuje wszystkie swoje dzieci i w Kościele Chrystusowym jest miejsce dla wszystkich.

---

<sup>85</sup> J. Weiss Block, *Copious Hosting...*, s. 122.

## Zakończenie

Biskup Oskar Romero zwykł powtarzać, że „zaczynając od ubogich, Kościół będzie dla wszystkich”<sup>1</sup>. Jeśli bowiem Kościół będzie zdolny do włączenia najsłabszych, najbardziej odrzuconych i zapomnianych członków ludzkiej rodziny do swojej wspólnoty, tym samym będzie zdolny do przyjęcia każdego człowieka. Nie wątpię w to, że dziś najbardziej wykluczonymi istotami ludzkimi są osoby głęboko niepełnosprawne intelektualnie. Świat nie przypisuje ich życiu żadnej wartości zarówno przed, jak i po urodzeniu. W imię miłosierdzia i „wartości humanitarnych” eksterminuje się te „jednostki” – wprost poprzez ich jednorazowe zabójstwo lub poprzez ich codzienne uśmiercanie: głodowe zasiłki, spojrzenia pełne obrzydzenia, pogardliwe słowa... Być może dla świata są oni bardziej „warzywami” niż istnieniami ludzkimi. Dla Boga i Kościoła pozostają jednak kimś nieskończenie większym. Posiadają godność tych, których Bóg-Mądrość stworzyła na swój obraz.

Kościół nie będzie jednak wiarygodny w głoszeniu tych wzniosłych słów na temat osób głęboko niepełnosprawnych intelektualnie, dopóki nie wypracuje teorii i praktyki, które te słowa ostatecznie potwierdzą, to znaczy dopóki swą myślą i czynem nie złoży pełnego świadectwa wartości tych osób. Celem niniejszej pracy było zbudowanie myśli antropologicznej, która miałaby stać się podstawą do ukazania pełnej godności osób upośledzonych umysłowo, ale nie tylko ich. Parafrazując słowa biskupa Romero, można bowiem powiedzieć, że rozpoczynając budowanie antropologii teologicznej od osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną, mamy szansę stworzyć antropologię, która obejmie swym zasięgiem wszystkich. Takie było przekonanie towarzyszące pisaniu tej monografii.

Choć we wstępie niniejszej pracy postawiona została nieco prowokująca teza, jakoby nauczanie Kościoła mówiące o rozumności i wolności człowie-

---

<sup>1</sup> Ł. Samiec, *Ubodzy jako „locus theologicus”. Teologiczne znaczenie latynoamerykańskiej „preferencyjnej opcji na rzecz ubogich”*, „Teologia w Polsce” 8,2 (2014), s. 182.

ka było wykluczające w stosunku do osób niepełnosprawnych intelektualnie, a tym samym być może powinno zostać odrzucone, zdecydowałam się podążać zupełnie inną drogą. W wyniku podjętych analiz doszłam do przekonania, że należy zmienić patrzenie na możliwości osób z niepełnosprawnością intelektualną zamiast odrzucać fundamentalne twierdzenia na temat człowieka, nieprzerwanie obecne w tradycji Kościoła i jego nauczaniu. Uznałam zatem, że osoby te, jak wszystkie inne istoty ludzkie, są rozumne i wolne, co oznacza, że są zdolne do poznania i kochania Boga (wolnego wyboru lub odrzucenia Boga), a także do kochania innych ludzi i świata, a nawet do – specyficznie rozumianego – panowania nad światem. Twierdzenia te – moim zdaniem – nie wymagają empirycznych dowodów, gdyż z samej swej natury są empirycznie nieweryfikowalne, również w przypadku osób w tzw. normie intelektualnej. Uznaję bowiem, że te absolutnie fundamentalne aspekty człowieczeństwa nie ograniczają się do biochemicznych przemian w ludzkim mózgu (choć nie przeczę, że owe przemiany mogą powodować).

Twierdząc zatem, że osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną są osobami zdolnymi do poznania (i kochania), równocześnie uznaję konieczność przeformułowania pojęcia „poznania”, które nie może być utożsamione z oświeceniowym rozumem czy IQ. W niniejszej pracy został uczyniony w tym kierunku zaledwie mały krok. Z pewnością niezbędna jest dalsza, bardziej pogłębiona refleksja na tym polu, aby ukazać, że prawdziwie ludzkie „poznanie” nie ogranicza się do tego, co obserwowalne i mierzalne, podobnie jak nie możemy ograniczyć samego człowieczeństwa do tego, co weryfikowalne empirycznie.

W niniejszej rozprawie zostało przyjęte jednak pewne „empiryczne” kryterium człowieczeństwa. W zaproponowanym ujęciu, jedynym obserwowalnym warunkiem uznania kogoś za człowieka jest jego pochodzenie z ludzkich rodziców: człowiek jest człowiekiem (tym samym istotą rozumną i wolną, a więc zdolną do miłości) na mocy pochodzenia od ludzkich przodków. Twierdzenie to, jak zostało to ukazane, posiada swe korzenie nie tylko w antycznej filozofii, ale również w biblijnej wizji człowieka. Ponadto – podążając za tym, czego naucza Kościół – postawiony został znak równości pomiędzy byciem człowiekiem a byciem osobą ludzką, co oznacza, że nie ma ludzi, którzy nie są osobami ludzkimi, a także przyjęte zostało stanowisko, że poza ludźmi, w świecie stworzonym bycie osobą możemy przypisać jedynie aniołom (istotom rozumnym i wolnym, podobnie jak ludzi), co wprost wynika z wiary i nauczania Kościoła katolickiego. Odrzucone zostały tym samym wszelkie inne „jakościowe” kryteria uznania kogoś za osobę ludzką.

Zdaję sobie jednak sprawę, że wobec dynamicznego postępu, czy może raczej podępu tzw. nauk o życiu, które zaczęły eksperymentować w zakresie produkowania hybryd ludzko-zwierzęcych, takie określenie

człowieka wydaje się mało precyzyjne i rodzi kolejne pytania typu: czy domieszanie materiału genetycznego człowieka do innej istoty żywej już „stwarza człowieka”? Także wobec rzekomego postępu informatyki i robotyki, która zaczęła produkcję tzw. humanoidalnych robotów, można pytać: czy zaprojektowanie i wytworzenie „kogoś (sic!) takiego” nie można interpretować jako pochodzenie od człowieka? Takie rozumowanie wydaje się absurdalne, gdyż za człowieka można by uznać również rzeźbę czy cokolwiek innego powstałego/pochodzącego od człowieka. Jeśli jednak utniemy sobie miłą pogawędkę z takim robotem, zobaczymy, że różnica jest dość oczywista, a pytanie o to, czy ów robot nie jest przypadkiem osobą – a więc kimś posługującym się wolną wolą – nasuwa się samo...

Z pewnością postawione przed chwilą pytania domagają się solidniejszego przemyślenia i opracowania. Moja robocza odpowiedź brzmiałaby „nie” zarówno w przypadku hybryd ludzko-zwierzęcych, jak i humanoidalnych robotów – istoty te nie są ludźmi/osobami. W obu przypadkach kryterium pochodzenia od człowieka wydaje się nie być spełnione. Z kolei odrzucając „jakościowe” kryteria bycia osobą w przypadku istot ludzkich, nie wydaje się słuszne stosowanie tej zasady w stosunku do robotów. Podważając moje stwierdzenia, można jednak pytać, czy nie na podstawie kryteriów jakościowych uznajemy za osoby aniołów? Na tak postawione pytanie należałoby odpowiedzieć, iż rzeczywiście tak jest, jednak pewność co do rozumności i wolności aniołów czerpiemy z objawienia Bożego, które zaświadcza, że istoty te są zdolne do odwrócenia się od Boga – są wolne. Niewątpliwie jednak otwiera się tu przestrzeń do dalszych badań teologicznych, które – czy tego chcemy czy nie – stają się coraz bardziej nagłą potrzebą.

Przyjmując fundamentalne twierdzenie Kościoła o człowieczeństwie osób niepełnosprawnych intelektualnie oraz nauczanie o rozumności i wolności osoby ludzkiej, odrzuciłam równocześnie uzasadnienie proponowane w dokumentach kościelnych, które polega na przypisaniu niektórym osobom ludzkim (płodom, osobom upośledzonym intelektualnie) pewnych specyficznie ludzkich zdolności w sposób potencjalny. Moim zdaniem, rozróżnienie takie ustanawia jakby „podwójną antropologię”, a tym samym fundamentalną nierówność wśród osób ludzkich, z których jedne korzystają w sposób aktywny z najważniejszych ludzkich możliwości, inne zaś posiadają je jedynie potencjalnie. Ponadto przez takie twierdzenie, osoby z niewykorzystanym potencjałem sprowadzone są w praktyce do poziomu reszty widzialnego stworzenia, które nie jest w żadnym stopniu decyzyjne w sprawie własnego zbawienia.

Inną przedstawioną w niniejszej pracy, trudną do zaaplikowania na sytuację osób z niepełnosprawnością intelektualną, a równocześnie najważniejszą tradycją antropologiczną jest idea *imago Dei*, która łączy się

z zagadnieniem pewnych specyficznie ludzkich zdolności człowieka. Na fundamencie twierdzenia o rozumności i wolności osób głęboko niepełnosprawnych intelektualnie zbudowałam relacyjną interpretację obrazu Bożego w człowieku. Także w tym wypadku starałam się zachować tradycyjne i obecne w dokumentach magisterialnych rozumienie obrazu Bożego, a zmienić myślenie o osobach z niepełnosprawnością intelektualną. W mojej propozycji rozumienia *imago Dei* starałam się zatem uwzględnić trzy najbardziej rozpowszechnione opinie teologiczne na temat tego, co w człowieku stanowi istotę obrazu Bożego (specyficzne ludzkie zdolności, relacyjność, panowanie nad stworzeniem). Przedstawiając ostateczne wnioski w bardzo dużym skrócie, można powiedzieć, iż uznałam, że każdy człowiek (dzięki posiadanym przez siebie zdolnościom) wchodzi w relację miłości w sposób wolny, dzięki czemu staje się podobny do Boga – Trójcy miłujących się Osób, co nie pozostaje bez wpływu na otaczający go świat materialny (aspekt panowania nad stworzeniem).

W niniejszej monografii nie ograniczyłam się jednak jedynie do „dopasowania” osób niepełnosprawnych umysłowo do obowiązującej i dominującej w Kościele narracji (człowiek jako *imago Dei*, jako istota rozumna, wolna, panująca nad stworzeniem), ale – bazując na objawieniu Bożym oraz doświadczeniu osób, które dzielą swoje życie z ludźmi głęboko niepełnosprawnymi intelektualnie – zaproponowałam spojrzenie na człowieka jako istotę kruchą, zależną, niepowtarzalną i powołaną do świętowania. Podjęta tu praca nie polegała zatem jedynie na ukazaniu tradycji trudnych, które wymagają reinterpretacji i doprecyzowania w kontekście osób niepełnosprawnych intelektualnie w stopniu głębokim, ale również na ukazaniu tradycji, które można nazwać tradycjami wyzwolenческими względem tych osób. Jak zostało to przedstawione w rozprawie, spojrzenie na człowieczeństwo przez pryzmat kruchości i zależności istoty ludzkiej, niepowtarzalności każdego człowieka, a także ostatecznego powołania do świętowania powoduje, że osoby niepełnosprawne intelektualnie nie są postrzegane jako niepełne osoby ludzkie, ale ci, którzy w szczególnie dobitny sposób ukazują prawdę o człowieczeństwie, przynajmniej w niektórych jego wymiarach. Antropologia zbudowana wokół wspomnianych aspektów człowieczeństwa jest więc nie tylko niewykluczająca wobec tych osób, ale powoduje, że osoby upośledzone intelektualnie wydają się być wręcz reprezentatywnymi jednostkami gatunku ludzkiego.

Dalszym krokiem, jaki został w niniejszej monografii uczyniony jedynie w zupełnie załączkowej formie przy okazji omawiania natury sakramentów, powinno być ukazanie znaczenia ludzkiej cielesności, czy właściwie ukazania człowieka jako ciała. To z kolei wymusiłoby pytanie o pogłębione rozumienie ludzkiej cielesności i duchowości (ciała i duszy) i ich wzajemnych związków. Nie sposób bowiem oprzeć się wrażeniu, że w teologii wciąż nie potrafimy „wyskoczyć” poza dualistyczny paradygmat

za każdym razem, gdy dotykamy problemu złożenia człowieka z duszy i ciała.

Uznanie, że osoby głęboko niepełnosprawne intelektualnie są zdolne do osobistej decyzji w kwestii wyboru lub odrzucenia Boga, jest odejściem od dominującej w Kościele wizji tych osób jako „niewinnych świętych” i implikuje dużo poważniejsze podejście do kwestii ich dostępu do sakramentów. Jeśli bowiem osoby niepełnosprawne intelektualnie, jak wszystkie inne osoby ludzkie, toczą walkę o swoją świętość i zbawienie, Kościół nie może odmawiać im dostępu do sakramentów – podstawowych „środków” zbawczych. A zatem niezbędna jest zmiana praktyki sakramentalnej Kościoła zbudowanej na antropologii, która „po cichu” odmawiała pełni człowieczeństwa osobom z głęboką niepełnosprawnością intelektualną lub traktowała je jako swoiste „wyjątki” – marginalne przypadki człowieczeństwa.

Teza o pełni człowieczeństwa osób niepełnosprawnych intelektualnie w stopniu głębokim prowadzi zatem w sposób naturalny do wniosku, że osoby te są równocześnie w pełni członkami Kościoła. Przyjęto tu stanowisko jak najszerszego dostępu do sakramentów dla osób upośledzonych intelektualnie, nawet za cenę pewnego ryzyka (ryzyko przyjęcia Komunii w stanie grzechu) czy odejścia od standardowej formy sprawowania sakramentu (sakrament pokuty i pojednania w formie abszolucji generalnej). Oczywiście można pytać: kto weźmie odpowiedzialność za takie rewolucyjne zmiany, kto weźmie odpowiedzialność przede wszystkim za ryzyko, że osoby te – zgodnie z tokiem rozumowania przedstawionym w tej książce – mogą przyjmować Ciało i Krew Chrystusa w grzechu ciężkim? Te pytania nie są ani płytkie, ani bezpodstawne. Chcę zapytać jednak: kto weźmie odpowiedzialność za brak dostępu do życia sakramentalnego osób głęboko niepełnosprawnych umysłowo? Kto weźmie odpowiedzialność za ich nieobecność na liturgii Kościoła? Kto weźmie odpowiedzialność za to, że te najbliższe członki Kościoła nie wchodzi w pełną komunię z Chrystusowym Ciałem – w obu tego słowa znaczeniach? Musimy w końcu uznać, że osoby głęboko niepełnosprawne intelektualnie mają prawo do partycypowania w życiu Kościoła tak, jak każdy inny ochrzczony, i podjąć te same ryzyko, jakie podejmuje się, dopuszczając osoby sprawne intelektualnie do sakramentów. Ryzyko to jest wpisane w Bożą logikę: Bóg ryzykuje odrzucenie, gdy ofiarowuje się ludziom. Najtragiczniejszym wyrazem i skutkiem podjęcia tego ryzyka przez Boga jest Chrystusowy krzyż.

Zdaję sobie sprawę z tego, że główna teza niniejszej pracy – uznanie osób głęboko niepełnosprawnych intelektualnie za osoby rozumne i wolne – jest tezą kontrowersyjną i – potraktowana poważnie – może przynieść daleko idące zmiany w kościelnej praktyce. Jednak – pomimo pewnego rodzaju szaleństwa, które za nią stoi – jest ona tezą najrozsądniejszą. Bezpieczniej jest bowiem traktować te istoty ludzkie jako osoby rozumne i wolne, niż



założyć coś przeciwnego. Jeśli nawet Bóg w swej niezmierzonej mądrości dopuścił, aby niektóre osoby ludzkie nie mogły korzystać ze swej rozumności i wolności, nie mamy prawa tego zakładać, jeśli nie posiadamy na to niezbitych dowodów. Jak się zaś wydaje, dowodów takich nie mamy i chyba mieć nie będziemy.

Poruszając zagadnienie obecności osób niepełnosprawnych intelektualnie we wspólnocie Kościoła, należy ostatecznie stwierdzić, że problem ten nie dotyczy jedynie ich samych i nie jest tylko pytaniem o sprawiedliwość wobec nich. Kwestia ta dotyczy wszystkich członków Kościoła, którzy poprzez izolację „osób nieumiejących dopasować się do norm” nie mają okazji czerpania z bogactw, które osoby upośledzone intelektualnie mają im do ofiarowania. Są oni niezbędnie potrzebni „pełnosprawnemu” Kościołowi. Dlatego wraz z siostrą Małgorzatą Chmielewską „ośmielałam się rzucić apel o wielką dyskusję w Kościele nad miejscem osób niepełnosprawnych w nim właśnie. Od tego trzeba zacząć! W każdej parafii i wspólnocie. Niepełnosprawność nie jest brakiem. Jest innością. Wyjdźmy jej na spotkanie”<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> M. Chmielewska, *Apel o wielką dyskusję w Kościele*, <https://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/komentarze/art,3184,apel-o-wielka-diskusje-w-kosciele.html> [dostęp: 14.05.2018].

# Bibliografia

## 1. Dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła

- Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis* (2007).  
*Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007.
- Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, arabski, ormiański, polski*, t. 3, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003.
- Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005.
- Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 2, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004.
- Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 4, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (2013).
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Gaudete et exultate* (2018).
- Franciszek, Encyklika *Laudato si* (2015).
- Franciszek, Katecheza o sakramencie bierzmowania, 23.05.2018, <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,7075,co-powiedzial-papiez-franciszek-o-bierzmowaniu-podcz-.html> [dostęp: 28.05.2018].
- Franciszek, Przesłanie do Argentyńczyków zebranych na Krajowym Spotkaniu Młodych w Rosario, 27.05.2018, <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,7091,franciszek-w-waznym-przeslaniu-oni-sa-klaunami-his-.html> [dostęp: 28.05.2018].
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici* (1988).
- Jan Paweł II, „Badania nad genomem ludzkim”. Przemówienie do uczestników IV Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Akademii „Pro Vita” (1998), w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998.
- Jan Paweł II, „Dziecko niepełnosprawne w rodzinie”. Przemówienie Ojca Świętego do uczestników kongresu Papieskiej Rady ds. Rodziny (1999), [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/dziecko\\_niepelnosprawne\\_04121999.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/dziecko_niepelnosprawne_04121999.html) [dostęp: 20.02.2018].
- Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et vivificantem* (1986).
- Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* (2003).

- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* (1995).
- Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens* (1981).
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* (1993).
- Jan Paweł II, Katecheza Człowiek – obraz Boży jako podmiot poznania i wolności, 23.04.1986, <https://www.apostol.pl/janpawelii/katechezy/bog-ojciec/czlowiek-obraz-bozy-jako-podmiot-poznania-i-wolnosci> [dostęp: 10.04.2018].
- Jan Paweł II, „Każdy człowiek nosi w sobie obraz i podobieństwo Boże”. Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji poświęconej umysłowo chorym (1996), w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998.
- Jan Paweł II, „Kościół jest dla was gościnnym domem”. Homilia podczas Mszy św. dla niepełnosprawnych – Jubileusz Niepełnosprawnych (2000), [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/homilie/niepelnosprawni\\_03122000.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/niepelnosprawni_03122000.html) [dostęp: 20.02.2018].
- Jan Paweł II, List apostolski *Dies Domini* (1998).
- Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane* (1994), [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/listy/gratissimam.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/gratissimam.html) [dostęp: 20.02.2018].
- Jan Paweł II, „Ludzie najślabi i najbardziej potrzebujący w życiu społeczeństwa”. Przesłanie do uczestników międzynarodowego sympozjum na temat: „Godność i prawa osoby z upośledzeniem umysłowym” (2004), [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/uposledzenie\\_05012004.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/uposledzenie_05012004.html) [dostęp: 20.02.2018].
- Jan Paweł II, „Ludzie niepełnosprawni w społeczeństwie”. Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami VII Międzynarodowej Konferencji zorganizowanej przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia (1992), w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998.
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Watykan 1986.
- Katechizm Kościoła katolickiego (1992).
- Kodeks prawa kanonicznego (1983).
- Leon XIII, Encyklika *Quod apostolici muneris* (1878).
- Paweł VI, Encyklika *Sacerdotalis caelibatus* (1967).
- Paweł VI, Konstytucja Apostolska *Divinae consortium naturae* (1971), w: *Obrzędy bierzmowania według Pontyfikatu Rzymskiego*, Katowice 1975.
- Pius X, Dekret *Quam singulari* (1910).
- Pius XII, Encyklika *Humani generis* (1950).
- Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes* (1965).
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1964).
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965).
- Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* (1963).

## 2. Dokumenty watykańskie, episkopatów krajowych oraz uzgodnienia ekumeniczne

- Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *List okólny do Biskupów na temat chleba i wina do sprawowania Eucharystii* (2017).
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o przerywaniu ciąży* (1974).
- Kongregacji Nauki Wiary, *Dokument Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Niepełnosprawnych* (1981), w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998.
- Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae* o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania – odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia (1987).
- Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis* (1990).
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Komunia i służba. Osoba ludzka stworzona na obraz Boży* (2004).
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu* (2007), tłum. J. Królikowski, Poznań 2008.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj: kryteria, oceny, zadania* (2012).
- Papieska Akademia Nauk, *Deklaracja o sztucznym przedłużaniu życia i dokładnym ustaleniu momentu śmierci* (1985).
- Słowo biskupów polskich w sprawie przeszczepiania narządów* (2007), [www.diecezja.opole.pl/index.php/wiadomosci/listy-pasterskie/episkopatu-polski/269-sowo-biskupow-polskich-w-sprawie-przeszczepiania-narzdzow](http://www.diecezja.opole.pl/index.php/wiadomosci/listy-pasterskie/episkopatu-polski/269-sowo-biskupow-polskich-w-sprawie-przeszczepiania-narzdzow) [dostęp: 22.02.2018].
- United States Conference of Catholic Bishops, *Guidelines for the Celebration of the Sacraments with Persons with Disabilities, Revised Edition*, Washington 2007.
- United States Conference of Catholic Bishops, *Welcome and Justice for Persons with Disabilities. A Framework of Access and Inclusion*, Washington 1998.
- World Council of Churches, *Christian Perspectives on Theological Anthropology. A Faith and Order Study Document* (2005), <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/faith-and-order/v-theological-anthropology/christian-perspectives-on-theological-anthropology> [dostęp: 19.02.2018].

## 3. Pozostałe

- Adamiak E., *Błogosławiona między niewiastami. Maryja w feministycznej teologii Cathariny Halkes*, Lublin 1997.
- Adamiak E., *Czego Kościół powinien nauczyć się od teologii feministycznej?*, „Więź” 41,1 (1998), s. 91–101.
- Anderson S., *The Rainbow Flag*, „Gaze Magazine” 28 maja 1993, s. 25.
- Antus E.L., *Disability at the Heart of Theology: On Marginality, Method, and Overcoming “Best-Case Anthropologies”*, „Journal of Religion, Disability & Health” 17,3 (2013), s. 244–262.

- Ariès P., *Historia dzieciństwa*, Warszawa 2010.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum., wstęp, komentarz L. Piotrowicz, Warszawa 2004.
- Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Poznań 1962.
- Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998.
- Bartnik Cz., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2000.
- Bartnik Cz., *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003.
- Bartnik Cz., *Istnienie osobowe*, w: *Credo Domine adiuva incredulitatem meam. Księga jubileuszowa dedykowana Ojcu Profesorowi Jackowi Salijowi OP*, red. J. Kupczak, C. Smuniewski, Poznań-Kraków 2017.
- Bartnik Cz., *Personalizm*, Lublin 2000.
- Bartoszek A., *Sakrament namaszczenia chorych a dzieci, które nie osiągnęły używania rozumu, oraz osoby od urodzenia upośledzone umysłowo*, „*Studia Pastoralne*” 6 (2010), s. 168–182.
- Bartoszek A., *Seksualność osób niepełnosprawnych. Studium teologicznomoralne*, Katowice 2009.
- Basiuk M., *Człowiek – obraz Boga. Rdz 1,26-27 w kontekście Starego i Nowego Testamentu*, w: *Genesis 1–3. Tekst, interpretacje, przemyślenia*, red. Z. Pawłowski, Toruń 2009, s. 51–59.
- Basselin T., *Why Theology Needs Disability*, „*Theology Today*” 68,1 (2011), s. 47–57.
- Bayer O., *Being in the Image of God*, „*Lutheran Quarterly*” 27 (2013), s. 76–88.
- Beck U., *Ponowne odkrycie polityki: przyczynek do teorii modernizacji refleksywnej*, w: U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksywna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, tłum. J. Konieczny, Warszawa 2009, s. 11–78.
- Bergant D., *“Come, let go up to the mountain of the Lord” (Isa 2:3). Biblical Reflection on the Question of Sacramental Access*, w: *Developmental Disabilities and Sacramental Access. New Paradigms for Sacramental Encounters*, red. E. Foley, Collegeville 1994, s. 13–32.
- Berinyuu A., *Healing and Disability*, „*International Journal of Practical Theology*” 8 (2004), s. 202–211.
- Betcher S., *Spirit and the Politics of Disablement*, Minneapolis 2007.
- Biela B., *Przygotowanie do sakramentu bierzmowania: czy wykorzystana szansa?*, „*Studia Pastoralne*” 4 (2008), s. 41–53.
- Black K., *A Healing Homiletic: Preaching and Disability*, Nashville 1996.
- Blair D., *Christian Theology and Human Disability: A Literature Review*, „*Journal of Religion, Disability & Health*” 7,3 (2003), s. 69–79.
- Błaza M., Kowalczyk D., *Traktat o sakramentach*, w: *Dogmatyka*, t. 5, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 213–553.
- Blumberg L., *Public Stripping*, w: *The Ragged Edge. The Disability Experience from the Pages of the First Fifteen Years of “The Disability Rag”*, red. B. Shaw, Luisville 1994, s. 73–77.
- Borutka T., *Społeczne nauczanie Kościoła. Teoria i zastosowanie. Podręcznik do katolickiej nauki społecznej*, Kraków 2008.
- Bourgeois H., Michel M., *Bierzmowanie*, Warszawa 1991.
- Bremer J., *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, Kraków 2010.
- Brock B., *Augustine’s Hierarchies of Human Wholeness*, w: *Disability in the Christian Tradition: A Reader*, red. B. Brock, J. Swinton, Grand Rapids 2012, s. 65–100.

- Brock B., *Introducing: Disability and the Quest for the Human*, w: *Disability in the Christian Tradition: A Reader*, red. B. Brock, J. Swinton, Grand Rapids 2012, s. 1–23.
- Brovetto C., Mezzadi L., Ferrario F., Ricca P., *Duchowość czasów nowożytnych*, Kraków 1998 (Historia Duchowości 5).
- Bruce P., *Constructions of Disability (Ancient and Modern): The Impact of Religious Beliefs on the Experience of Disability*, „*Neotestamentica*” 44,2 (2010), s. 254–256.
- Byzek J., *Jesus and the paralytic, the blind and the lame: A Sermon*, „*Ragged Edge*” November/December 2000, <http://www.raggededgemagazine.com/1100/1100cft1.htm> [dostęp: 26.02.2018].
- Cantalamessa R., *Jezus Chrystus Święty Boga*, tłum. W. Polczyk, Wrocław 2000.
- Cantalamessa R., *Theotokos znakiem prawdziwej wiary chrystologicznej w świetle soborów w Efezie i Chalcedonie*, „*Salvatoris Mater*” 9,1-2 (2007), s. 105–122.
- Cantalamessa R., *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, przeł. M. Przeczekowski, Kraków 2006.
- Chamberlain D.B., *Babies Are Not What We Thought: Call For a New Paradigm*, „*International Journal of Prenatal and Perinatal Studies*” 4 (1992), s. 161–177.
- Chenu M.D., *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Kęty 2001.
- Chmielewska M., *Apel o wielką dyskusję w Kościele*, <https://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/komentarze/art,3184,apel-o-wielka-diskusje-w-kosciele.html> [dostęp: 14.05.2018].
- Chmielewski M., *Duchowość a życie duchowe w kontekście niepełnosprawności*, w: *II Kongres Osób Niepełnosprawnych Diecezji Legnickiej*, red. M. Mendyk i in., Legnica 2009, s. 58–67.
- Christiani T.K., *Doing Theology: Towards the Construction of Methods for Living with Disability*, „*Asia Journal of Theology*” 28,1 (2014), s. 35–58.
- Chursanov S., „*That They May Be One, As We Are*”. *The Significance of the Cappadocian Fathers' Trinitarian Comprehension of Divine Persons for the Theological Understanding of the Constitutive Features of Human Persons*, „*International Journal of Orthodox Theology*” 2,2 (2011), s. 35–43.
- Collard M., Wood B., *Defining the Genus Homo*, w: *Handbook of Paleontology*, red. W. Henke, I. Tattersall, New York–Dordrecht–London 2015, s. 2107–2144.
- Congar Y., *Szeroki świat moją parafią. Wymiary i prawda zbawienia*, tłum. A. Turowicz, Kraków 2002.
- Cooke B., *Sakramenty. Między ołtarzem a codziennością*, tłum. Z. Kasprzyk, Kraków 2013.
- Cooper B., *The Disabled God*, „*Theology Today*” 49 (1992), s. 173–182.
- Cortez M., *Theological Anthropology: A Guide for the Perplexed*, London–New York 2010.
- Corwin R., *Creation, Evolution and the Handicapped: Crushing the Death Image*, Bloomington 2016.
- Cosmas Indicopleustes, *Christian Topography* (1897), [http://www.tertullian.org/fathers/cosmas\\_07\\_book7.htm](http://www.tertullian.org/fathers/cosmas_07_book7.htm) [dostęp: 24.04.2017].
- Creamer D., „*Finding God In Our Bodies*”: *Theology from the perspective of people with disabilities*, „*Journal of Religion in Disability & Rehabilitation*” 2,1 (1995), s. 67–87.
- Creamer D., *Disability and Christian Theology. Embodied Limits and Constructive Possibilities*, New York 2009.



- Creamer D., *Including All Bodies in the Body of God: Disability and the Theology of Sallie McFague*, „Journal of Religion, Disability & Health” 9,4 (2005), s. 55–69.
- Cross R., *Disability, Impairment, and Some Medieval Accounts of the Incarnation: Suggestions for a Theology of Personhood*, „Modern Theology” 27,4 (2011), s. 639–658.
- Cunningham C., *Dzieci z zespołem Downa. Poradnik dla rodziców*, tłum. M. Pawlak-Rogała, Warszawa 1992.
- Cytlak I., *Niepełnosprawność a tożsamość – o społecznym postrzeganiu osób niepełnosprawnych*, w: *Edukacja wobec tożsamości społecznej*, red. E. Gaweł-Luty, J. Kojkoł, Gdańsk 2008, s. 33–42.
- Czaja A., *Traktat o Kościele*, w: *Dogmatyka*, t. 2, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 289–543.
- Daly M., *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston 1973.
- Damian T., *The Divine Trinity as Paradigm for Ideal Human Relationships: An Orthodox Perspective*, „International Journal of Orthodox Theology” 2,2 (2011), s. 60–72.
- Davis L.J., *Bending over Backwards: Disability, Narcissism, and the Law*, „Berkeley Journal of Employment & Labor Law” 21,1 (2000), s. 193–212.
- Demmons T., *Being In Encounter. Toward a Post-Critical Theology of Knowledge of God for Persons with Intellectual Disabilities: With Special Reference to Karl Barth's „Church Dogmatics” III:2* (University of St. Andrews, St. Andrews, Scotland 2009), <http://hdl.handle.net/10023/758>.
- Demmons T., *Tacit and Tactile Knowledge of God: Toward a Theology of Revelation for Persons with Intellectual Disabilities*, „Journal of Religion, Disability & Health” 11,4 (2008), s. 5–21.
- Dettlaff R., *O godności ludzi z upośledzeniem umysłowym w nauczaniu Jana Pawła II*, „Studia Gdańskie” 14 (2001), s. 297–312.
- Developmental Disabilities and Sacramental Access. New Paradigms for Sacramental Encounters*, red. E. Foley, Collegeville 1994.
- Doat D., *Disability, Theology, and Human Evolution: An Original Hypothesis Based on the Spiritual Experience of L'Arche Communities*, „Journal of Religion, Disability & Health” 17,2 (2013), s. 125–168.
- Dogiel G., *Metafizyka*, Kraków 1990.
- Domagała-Zyśk E., *Osoba chora, niepełnosprawna, cierpiąca jako wezwanie do poszukiwania sensu. Nauczanie Jana Pawła II w kontekście „teologii niepełnosprawności” Jeana Vaniera*, w: *Jan Paweł II stróżem ludzkiej rodziny*, red. J. Śledzianowski, T. Sakowicz, Kielce 2006, s. 149–162.
- Dulles A., *The Survival of Dogma. Faith, Authority, and Dogma in a Changing World*, New York 1982.
- Dziewulski G., *Teologiczne podstawy kultu relikwii*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 17 (2008), s. 167–183.
- Edwards D., *Jak działa Bóg?*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2013.
- Eiesland N., *Changing the Subject*, „Journal of Religion, Disability & Health” 3,1 (1999), s. 55–62.
- Eiesland N., *The Disabled God: Toward a Liberatory Theology of Disability*, Nashville 1994.
- Etyczne i duchowe potrzeby osób niepełnosprawnych*, red. R. Buchta, K. Sosna, Katowice 2007.

- Evdokimov P., *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1964.
- Fedor-Freybergh P.G., *Dziecko prenatalne. Psychosomatyczna specyfika okresu prenatalnego i perinatalnego jako środowiska życia dziecka*, tłum. D. Leszczak, Kraków 2014.
- Ficoń M., *Od piekła do nadziei zbawienia. Rozwój kwestii zbawienia dzieci zmarłych bez chrztu świętego w teologii katolickiej i jej egzystencjalna doniosłość*, Kraków 2012.
- Fletcher J., *Humanhood: Essays in Biomedical Ethics*, Buffalo 1979.
- Fontaine C., „Be Men, o Philistines” (1 Samuel 4:9): Iconographic Representations and Reflections on Female Gender as Disability in the Ancient World, w: *This Abled Body: Rethinking Disability in Biblical Studies*, red. H. Avalos, s. Melcher, J. Schipper, Atlanta 2007, s. 61–72.
- Foucault M., *Szaleństwo i społeczeństwo*, w: *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 2000, s. 78–99.
- Francis M., *Celebrating the Sacraments with Those with Developmental Disabilities. Sacramental/Liturgical Reflections*, w: *Developmental Disabilities and Sacramental Access. New Paradigms for Sacramental Encounters*, red. E. Foley, Collegeville 1994, s. 73–93.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Warszawa 2013.
- Garbat M., *Historia niepełnosprawności. Geneza i rozwój rehabilitacji, pomocy technicznych oraz wsparcia osób z niepełnosprawnościami*, Gdynia 2015.
- Garbat M., *Postawy społeczne wobec osób z niepełnosprawnościami w epoce starożytnej*, „Rozprawy Społeczne” 7,1 (2013), s. 19–36.
- Gaventa W., Coulter D., *The Theological Voice of Wolf Wolfensberger*, New York 2001.
- Gąsiorowski M., „Mistrzowie podejrzeń” według Ricoeura, „Edukacja Filozoficzna” 57 (2014), s. 85–98.
- George S., *Voices and Visions from the Margins on Mission and Unity: A Disability-informed Reading of the Pauline Metaphor of the Church as the Body of Christ*, „International Review of Mission” 100,1 (2011), s. 96–103.
- Gesché A., *Człowiek*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2005.
- Gillibrand J., *Disabled Church – Disabled Society: The Implications of Autism for Philosophy, Theology and Politics*, London 2010.
- Giubilini A., Minerva F., *After-birth Abortion: Why Should the Baby Live?*, „Journal of Medical Ethics” 39,5 (2013), s. 261–263.
- Glenn Butner D., *Transformative Models: Economic Modeling, Relational Ontology, and the Image of God*, „Journal of Markets & Morality” 17,2 (2014), s. 355–379.
- Glyn J., „Pied beauty”: *The Theological Anthropology of Impairment and Disability in Recent Catholic Theology in the Light of Vatican II*, „Heythrop Journal” 57,5 (2016) [brak numerów stron], DOI: <https://doi.org/10.1111/heyj.12332>.
- Gogacz M., Andrzejuk A., *Niepełnosprawność (aspekty teologiczne)*, edycja internetowa wydania pierwszego, 2009, <http://www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/niepelnosprawnosci.htm> [dostęp: 30.05.2016].
- Gomola A., *Bóg kobiet. Studium językoznawczo-teologiczne*, Tarnów 2010.
- Granat W., *Dogmatyka katolicka. Synteza*, Lublin 1967.
- Greig J.R., *Reconsidering Intellectual Disability. L'Arche, Medical Ethics, and Christian Friendship*, Georgetown 2015.
- Greshake G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 2009.

- Grondin J., *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, Kraków 2007.
- Grzegorz z Nyssy, *O dzieciach przedwcześnie zmarłych*, w: *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2004.
- Harrington M., *The Right of Persons with Developmental Disabilities to Receive the Sacraments*, „New Theology Review” 7,3 (1994), s. 65–68.
- Harshaw J., *Autism and Love – A Response to “Autism and Love, Learning What Love Looks Like” by Professor John Swinton*, „Practical Theology” 5,3 (2012), s. 279–286.
- Harshaw J., *God Beyond Words: Christian Theology and the Spiritual Experiences of People with Profound Intellectual Disabilities*, London–Philadelphia 2016.
- Harshaw J., *Prophetic Voices, Silent Words: The Prophetic Role of Persons with Profound Intellectual Disabilities in Contemporary Christianity*, „Practical Theology” 3,3 (2010), s. 311–329.
- Haslam M., *A Constructive Theology of Intellectual Disability. Human Being as Mutuality and Response*, New York 2012.
- Hauerwas S., *Seeing Peace: L’Arche as a Peace Movement*, w: *The Paradox of Disability: Responses to Jean Vanier and L’Arche Communities from Theology and the Sciences*, red. H. Reinders, Grand Rapids 2010, s. 113–126.
- Hedges-Goettl B.J., *Thinking Theologically About Inclusion*, „Journal of Religion, Disability & Health” 6,4 (2002), s. 7–30.
- Heidegger M., *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1989.
- Helsel P.B., *Introduction to Three Diagnoses of God*, „Pastoral Psychology” 58,2 (2009), s. 181–182.
- Henry M., *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski, Kraków 2012.
- Hittinger F.R., *Toward an Adequate Anthropology: Social Aspects of Imago Dei in Catholic Theology*, w: *Imago Dei: Human Dignity in Ecumenical Perspective*, red. T.A. Howard, Washington 2013, s. 39–78.
- Huels J.M., *Canonical Rights to the Sacraments*, w: *Developmental Disabilities and Sacramental Access. New Paradigms for Sacramental Encounters*, red. E. Foley, Collegeville 1994, s. 94–115.
- Hull J., *In the Beginning there was Darkness: A Blind Person’s Conversations with the Bible*, London 2001.
- Hull J., *The Broken Body in a Broken World: A Contribution to a Christian Doctrine of Person from Disabled Point of View*, „Journal of Religion, Disability & Health” 7,4 (2004), s. 5–23.
- Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, tłum. M. Bednarz, Kraków 2002.
- Inman A., *Profound Disability and the Theology of the Human Person*, „The Pastoral Review” 7,3 (2011), s. 51–56.
- Iozzio M.J., *Genetic Anomaly or Genetic Diversity: Thinking in the Key of Disability on the Human Genome*, „Theological Studies” 66 (2005), s. 862–881.
- Januszkiewicz M., *Rozumienie jako powracanie do bycia autentycznego. Martin Heidegger i literatura*, „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne” 1,2 (2016), s. 70–80.
- Johnson E., *Friends of God and Prophets: A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*, New York–London–Ottawa 1998.

- Johnson E., *Immaculate Conception*, w: *The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism*, red. R. McBrien, San Francisco 1995, s. 655–656.
- Johnson E., *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York 1993.
- Johnson E., *The Saints and Mary*, w: *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, red. F. Schüssler Fiorenza, J. Galvin, t. 2, Minneapolis 1991, s. 143–177.
- Johnson E., *They Have No Wine: The Compassion of Mary in the Light of Feminist Theology*, w: *La Categoria Teologica della Compassione: Presenza e Incidenza nella Riflessione su Maria di Nazaret*, red. E. Toniolo, Rome 2007, s. 161–175.
- Johnson E., *Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints*, New York–London 2003.
- Johnson S., *Emergence: The Connected Lives of Ants, Brains, Cities, and Software*, New York–London–Toronto–Sydney–New Delhi 2012.
- Kabue S., *Persons with Disabilities in Church and Society: A Historical and Sociological Perspective*, w: *Disability, Society and Theology. Voices from Africa*, red. s. Kabue, E. Mombo, J. Galgalo, C.B. Peter, Limuru 2011, s. 3–23.
- Karaś M., *Niepełnosprawność, od spojrzenia medycznego do społecznego i Disability Studies*, „Przegląd Prawniczy, Ekonomiczny i Społeczny” 4 (2012), s. 20–33.
- Katecheza specjalna dzisiaj. Problemy i wezwania, red. J. Stala, Kielce 2003.
- Katolicki komentarz biblijny, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy / red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2001.
- Kellenberger E., *Children and Adults with Intellectual Disability in Antiquity and Modernity: Toward a Biblical and Sociological Model*, „Cross Currents” December 2013, s. 449–472.
- Kempa J., „Wszystko jest połączone”. Teologiczno-dogmatyczne podstawy ekoteologii a argumentacja encykliki „Laudato si’”, w: *Ekologia wyzwaniem dla teologii*, red. J. Lipniak, Wrocław 2016, s. 247–272.
- Kempa J., *Konieczność zbawienia. Antropologiczne założenia soteriologii Anzelma z Canterbury*, Katowice 2009.
- Kiciński A., *Katecheza osób z niepełnosprawnością intelektualną w Polsce po Soborze Watykańskim II*, Lublin 2007.
- Kittay E., *Forever Small: The Strange Case of Ashley X*, „Hypatia” 26,3 (2011), s. 610–631.
- Kittay E., *The Ethics of Care, Dependence, and Disability*, „Ratio Juris” 24,1 (2011), s. 49–58.
- Klejnowski-Różycki D., *Mistyka chrześcijańskiego Wschodu. Ikony*, w: *Mistyka chrześcijańska*, red. J. Wilk, Katowice 2015, s. 102–113.
- Kołata S., *Komplementarność modeli w teologii trynitarnej*, Kraków 2017.
- Kornas-Biela D., *Pedagogika prenatalna. Nowy obszar nauk o wychowaniu*, Lublin 2009.
- Kristeva J., Vanier J., *(Bez)sens słabości. Dialog wiary z niewiarą o wykluczeniu*, tłum. K. i P. Wierzbosławscy, Poznań 2012.
- Kubacki Z., *Teologia Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w ujęciu Jacka Bolewskiego SJ*, „Studia Bobolanum” 29,1 (2018), s. 71–89.
- Kubacki Z., *Wiara, która zbawia*, „Studia Bobolanum” 28,2 (2017), s. 101–128.
- Kupczak J., *Trynitarne wymiary teologii „Imago Dei”: różne możliwości interpretacji*, w: *Rozwój dogmatu trynitarne. Perspektywa historiozawczna*, red. A. Baron, J. Kupczak, J. Szczurek, Kraków 2015.

- Ladaria L.F., *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, tłum. A. Baron, Kraków 1997.
- Lenoir F., *Nowe wspólnoty*, tłum. D. Szczerba, Warszawa 1993.
- Liberation Theologies in the United States. An Introduction*, red. S.M. Floyd-Thomas, A.B. Pinn, New York-London 2010.
- Lowe M., "Rabbi, Who Sinned?" *Disability Theologies and Sin*, „Dialog: A Journal of Theology” 51,3 (2012), s. 185–194.
- Luter M., *Mały katechizm*, [www.diec.warszawska.luteranie.pl/pobierz/Mały\\_Katechizm.pdf](http://www.diec.warszawska.luteranie.pl/pobierz/Mały_Katechizm.pdf) [dostęp: 26.03.2018].
- Łoski W., *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. I. Brzeska, Kraków 2007.
- Mahoney J., *Evolution, Altruism, and the Image of God*, „Theological Studies” 71 (2010), s. 677–701.
- Meininger M., *Authenticity in Community: Theory and Practice of an Inclusive Anthropology in Care for Persons with Intellectual Disabilities*, w: *Spirituality and Intellectual Disability: International Perspectives on the Effect of Culture and Religion on Healing Body, Mind, and Soul*, red. W. Gaventa, D. Coulter, Binghamton 2001, s. 13–28.
- Majewski J., *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, w: *Dogmatyka*, t. 1, Warszawa 2005, s. 13–234.
- Maliszewska A., *Dogmat o wiecznym dziewictwie Maryi – próba ustanowienia granic i reinterpretacji*, w: *Historia – Interpretacja – Reprezentacja*, t. 3, red. L. Mokrzecki, M. Brodnicki, J. Taraszkiewicz, Gdańsk 2015, s. 263–278.
- Maliszewska A., *Hermeneutyka feministyczna w interpretacji Pisma Świętego. Wprowadzenie do zagadnienia*, w: *Historia – Interpretacja – Reprezentacja*, red. M. Żmudzka-Brodnicka i in., Gdańsk 2012, s. 223–238.
- Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, tłum. M. Reiter, Kęty 2017.
- McDougall C., *Urodzeni biegacze. Tajemnicze plemię Tarahumara, bieganie naturalne i wyścig, jakiego świat nie widział*, Łódź 2014.
- McNair J., *The Indispensable Nature of Persons with Intellectual Disabilities to the Church*, „Journal of Religion, Disability & Health” 12,4 (2008) s. 321–329.
- Metz J.B., *Teologia wobec cierpienia*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2008.
- Miłkowski M., *Sztuczna inteligencja*, w: *Panorama współczesnej filozofii*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, Warszawa 2016, s. 309–328.
- Moltmann J., *Bóg w stworzeniu*, tłum. Z. Danielewicz, Kraków 1995.
- Moltmann J., *Liberating Ourselves by Accepting One Another*, w: *Human Disability and the Service of God*, red. N. Eiesland, D. Saliers, Nashville 1998, s. 105–122.
- Monteskiusz, *O duchu praw* (1748), tłum. T. Boy-Żeleński, Kęty 1997.
- Morris W., *Theology Without Words: Theology in the Deaf Community. Explorations in Practical, Pastoral and Empirical Theology*, London 2008.
- Mueller J., *Dogmatyka chrześcijańska. Podręcznik dla duszpasterzy, nauczycieli i laików*, tłum. M. Osęka, Warszawa 2008.
- Müller G., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015.
- Mullins R.T., *Some Difficulties for Amos Yong's Disability Theology of the Resurrection*, „Ars Disputandi” 11 (2011), s. 24–32.
- Muszala A., *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009.
- Myk E.M., *Po co się rodzą „niedoskonałe” dzieci?*, <https://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/komentarze/art,3234,po-co-sie-rodza-niedoskonale-dzieci.html> [dostęp: 28.05.2018].



- Napiórkowski A., *Proegzystencja Kościoła*, Kraków 2018.
- Napiórkowski S., *Jak uprawiać teologię?*, Wrocław 2002.
- Naumowicz C., *Konstytucja Benedykta XII „Benedictus Deus”*. Próba nowego spojrzenia na kontrowersję, „*Teologia w Polsce*” 4,1 (2010), s. 109–123.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Gdynia [1991].
- Norkowski J., *Człowiek umiera tylko raz. Mało znane fakty dotyczące śpiączki, stanu wegetatywnego i śmierci mózgowej*, Warszawa 2013.
- Nosowski Z., *Parami do nieba. Małżeńska droga świętości*, Warszawa 2010.
- O’Collins G., *Jezus nasz Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, tłum. J. Pocij, Kraków 2009.
- Occhipinti Gozzini V., *Zrodzony z niewiasty*, „*Salvatoris Mater*” 9,1-2 (2007), s. 87–97.
- Pailin D., *A Gentle Touch. From a Theology of Handicap to a Theology of Human Being*, London 1992.
- Pannenberg W., *Człowiek, wolność, Bóg*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1995.
- Pannenberg W., *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii*, tłum. E. Zwolski, D. Szumska, Paryż 1978.
- Pelikan J., *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. 1, *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, tłum. M. Höffner, Kraków 2008.
- Piotrowski E., *Traktat o Trójcy Świętej*, w: *Dogmatyka*, t. 4, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 15–319.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003.
- Polanyi M., *The Logic of Tacit Inference*, „*Philosophy*” 41,1 (1966), s. 1–18.
- Popielewski W., *Miedzy kruchoscia a wielkoscia czlowieka. Refleksje Syracha nad tajemnicą ludzkiego istnienia*, „*Verbum Vitae*” 15 (2009), s. 61–84.
- Potocki S., *Księgi mądrościowe ST*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 384–489.
- Priest Bans Autistic Boy From Church*, <http://abcnews.go.com/TheLaw/story?id=4885322&page=1> [dostęp: 10.04.2018].
- Pyc M., *Teologalny wymiar sakramentu bierzmowania*, „*Poznańskie Studia Teologiczne*” 16 (2004), s. 171–190.
- Ralston C.D., Ho J., *Disability, Humanity, and Personhood: A Survey of Moral Concepts*, „*Journal of Medicine and Philosophy*” 32 (2007), s. 619–633.
- Ratzinger J., *Znaczenie osoby w teologii*, „*Frona*” 40 (2006), s. 70–87.
- Reinders H., *Disability, Providence, and Ethics. Bridging Gaps, Transforming Lives*, Waco 2014.
- Reinders H., *Receiving the Gift of Friendship: Profound Disability, Theological Anthropology, and Ethics*, Grand Rapids 2008.
- Reinders H., *Understanding Humanity and Disability: Probing an Ecological Perspective*, „*Studies in Christian Ethics*” 26,1 (2013), s. 37–49.
- Reynolds T., *Invoking Deep Access: Disability beyond Inclusion in the Church*, „*Dialog: A Journal of Theology*” 51,3 (2012), s. 212–223.
- Reynolds T., *Past and Present with Disability in the Christian Tradition*, „*Journal of Religion, Disability & Health*” 17,3 (2013), s. 284–294.
- Reynolds T., *Theology and Disability: Changing the Conversation*, „*Journal of Religion, Disability & Health*” 16,1 (2012), s. 33–48.
- Reynolds T., *Vulnerable Communion: A Theology of Disability and Hospitality*, Grand Rapids 2008.



- Robinson M., *Divine Image, Human Dignity, and Human Potentiality*, „Perspectives in Religious Studies” 41,1 (2014), s. 65–77.
- Romero M., *Aquinas on the “corporis infirmitas”: Broken Flesh and the Grammar of Grace*, w: *Disability in the Christian Tradition. A Reader*, red. B. Brock, J. Swinton, Grand Rapids 2012, s. 101–151.
- Romero M., *Profound Cognitive Impairment, Moral Virtue, and Our Life in Christ: Can My Bother Live a Happy and Holy Life?*, „Church Life. Virtue and the New Evangelization” 3,4 (2015), s. 79–94.
- Romero M., *To Think Theologically About Disability: The Contemporary Challenge and a Proposal*, „Cultures et foi = Cultures and faith = Culturas y fe = Culture e fede” 24,3 (2016), s. 203–204.
- Sakrament bierzmowania. Katechizm*, oprac. I.S. Bruski, Olsztyn 2003.
- Sakrament dojrzałości*, w: G. Bitter, A. Exeler, W. Hein, G. Lange, W. Langer, M. Lorentz, E. Martin, G. Miller, D. Wagner, *Zarys wiary*, Kraków 1985, cz. 3 i 4, [https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/zarys\\_wiary/sakrament\\_dojrzalosci.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/zarys_wiary/sakrament_dojrzalosci.html) [dostęp: 20.02.2018].
- Samiec Ł., *Ubodzy jako „locus theologicus”*. Teologiczne znaczenie latynoamerykańskiej „preferencyjnej opcji na rzecz ubogich”, „Teologia w Polsce” 8,2 (2014), s. 177–190.
- Schoonenberg P., *Boży świat w stwarzaniu*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1972.
- Schüssler Fiorenza E., *Sharing Her Word. Feminist Biblical Interpretation In Context*, Dublin 1998.
- Schüssler Fiorenza E., *Wisdom Ways*, New York 2001.
- Scola A., Marengo G., Prades López J., *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, tłum. L. Balter, Poznań 2005.
- Seneka Lucjusz Anneusz, *Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1965.
- Seweryniak H., *Wprowadzenie*, w: W. Pannenberg, *Człowiek, wolność, Bóg*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1995, s. 7–22.
- Shakespeare T., *The social model of disability: An outdated ideology?*, „Research in Social Science and Disability” 2 (2002), s. 9–28.
- Shakespeare T., *What is a Disabled Person?*, w: *Disability, Divers-Ability and Legal Change*, red. M. Jones, L.A. Basser Marks, Haga-Boston-London 1999, s. 25–34.
- Singer P., *Practical ethics*, Cambridge 1993.
- Skowronek A., *Sakrament pojednania. Wina. Grzech. Pojednanie*, Włocławek 1995 (Sakramenty Wiary. Spotkania z Chrystusem w Kościele. W Profilu Ekumenicznym 2).
- Skowronek A., *Sakramenty w ogólności. Chrzest. Bierzmowanie*, Włocławek 1995 (Sakramenty Wiary. Spotkania z Chrystusem w Kościele. W Profilu Ekumenicznym 1).
- Sloterdijk P., *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, tłum. J. Janiszewski, Warszawa 2014.
- Smalley K., *Open Wide the Doors to Christ: Persons with Intellectual Disabilities and the Roman Catholic Church*, „Journal of Religion, Disability & Health” 5,2-3 (2001), s. 99–112.
- Sosna K., *Sakrament bierzmowania osób z niepełnosprawnością umysłową*, „Studia Pastoralne” 4 (2008), s. 122–137.

- Speamann R., *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2001.
- Špidlik T., *Peretki Ojców Kościoła*, Warszawa 2010.
- Špidlik T., *Zanurzeni w Trójcy*, tłum. K. Kubis, Kraków 2003.
- Spurrier R., *Disabling Eschatology: Time for the Table of Our Common Pleasure*, „Liturgy” 31,3 (2016), s. 28–36.
- Stahl D., *A Christian Ontology of Genetic Disease and Disorder*, „Journal of Disability & Religion” 19,2 (2015), s. 119–145.
- Staley E., *Intellectual Disability and Mystical Unknowing: Contemporary Insights From Medieval Sources*, „Modern Theology” 28,3 (2012), s. 385–401.
- Stan N., *Human Person as a Being Created in the Image of God and as the Image of the Son: The Orthodox Christian Perspective*, „International Journal of Orthodox Theology” 2,3 (2011), s. 120–143.
- Stein E., *Czym jest człowiek? Antropologia teologiczna*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2012.
- Stetler E., *Narrating Suffering, Remembering Hope: Metz’s Theology as Paradigm for Examining Mental Illness and Disability Theology*, „Journal of Religion, Disability & Health” 17,3 (2013), s. 301–316.
- Struck-Peregończyk M., *Wizerunek osób niepełnosprawnych w środkach masowego przekazu – zarys zjawisk*, „Komunikacja Społeczna” 4,8 (2013), s. 22–31.
- Strzelczyk G., „Istotą, a nie tylko stopniem” (LG 10). Hipoteza wyjaśnienia, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 44,1 (2011), s. 126–134.
- Strzelczyk G., *Niespójność katolickiej doktryny o sakramencie małżeństwa*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 2 (2016), s. 106–119.
- Strzelczyk G., *O cierpieniu Boga. Głos w dyskusji*, w: *W poszukiwaniu sensu cierpienia. Dialog interdyscyplinarny*, red. A. Bartoszek, Katowice 2006, s. 166–180.
- Strzelczyk G., *Gospodarek D., Ks. Grzegorz Strzelczyk o charyzmatykach, uzdrowieniach i modlitwie językami* [wywiad], <https://www.deon.pl/religia/duchowosc-i-wiara/zycie-i-wiara/art,4882,ks-grzegorz-strzelczyk-o-charyzmatykach-uzdrowieniach-i-modlitwie-jezykami-wywiad.html> [04.06.2018].
- Swinton J., *Building a Church for Strangers*, „Journal of Religion, Disability & Health” 4,4 (2001), s. 25–63.
- Swinton J., *From Inclusion to Belonging: A Practical Theology of Community, Disability and Humanness*, „Journal of Religion, Disability & Health” 16,2 (2012), s. 172–190.
- Swinton J., Mowat H., Baines S., *Whose Story Am I? Redescribing Profound Intellectual Disability in the Kingdom of God*, „Journal of Religion, Disability & Health” 15,1 (2011), s. 5–19.
- Swinton J., Mowat H., *Practical Theology and Qualitative Research*, London 2006.
- Swinton J., *Restoring the Image: Spirituality, Faith, and Cognitive Disability*, „Journal of Religion and Health” 36,1 (1997), s. 21–27.
- Swinton J., *The Body of Christ Has Down Syndrome: Theological Reflections on Vulnerability, Disability, and Graceful Communities*, „The Journal of Pastoral Theology” 13,2 (2003), s. 66–78.
- Swinton J., *What’s in a Name? Why People with Dementia Might be Better off Without the Language of Personhood*, „International Journal of Practical Theology” 18,2 (2014), s. 234–247.

- Swinton J., *Who is the God We Worship? Theologies of Disability; Challenges and New Possibilities*, „International Journal of Practical Theology” 14,2 (2011), s. 273–307.
- Szczurek J., *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej Jedynym*, Kraków 2003.
- Tataryn M., Truchan-Tataryn M., *Discovering Trinity in Disability: A Theology for Embracing Difference*, New York 2013.
- Tillich P., *Systematic Theology*, t. 1, London 1973.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*.
- Trible P., *Texts of Terror. Literary-Feminist Reading of Biblical Narratives*, Philadelphia 1984.
- Twardziłowski T., *Polecenie panowania nad stworzeniem (Rdz 1,26-28) w ekologicznej hermeneutyce Biblii*, „Collectanea Theologica” 87,1 (2017), s. 5–24.
- Uciecha A., „Niepełnosprawni” w kulturze grecko-rzymskiej i w starożytnym Kościele, „Studia Teologiczne i Humanistyczne” 1,4 (2011), s. 15–26.
- Uglorz M., *Marcin Luter. Ojciec Reformacji*, Bielsko-Biała 1995.
- Vanderheiden G.C., *Thirty-Something Million: Should They Be Exceptions?*, „Human Factors: The Journal of the Human Factors and Ergonomics Society” 32,4 (1990), s. 383–396.
- Vanier J., *Becoming Human*, London 1999.
- Vanier J., *Community and Growth*, London 2007.
- Vanier J., *Eruption of Hope*, Toronto 1971.
- Vanier J., *Kochać aż do końca. Skandal umywania nóg*, tłum. K. i P. Wierzbosławscy, Kraków 2002.
- Vanier J., *What Have People with Learning Disabilities Taught Me?*, w: *The Paradox of Disability. Response to Jean Vanier and L'Arche Communities from Theology and the Science*, red. H. Reinders, Grand Rapids–Cambridge 2010, s. 19–24.
- Vanier J., *Wspólnota. Wybór pism*, wybór: J. Krupska, M. Przeciszewski, tłum. M. Przeciszewski, Kraków 1985.
- Vede P., *The Canonical Rights of God's Special Children*, „Homiletic and Pastoral Review” 103,7 (2003), s. 61–66.
- Wagner H., *Dogmatyka*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2007.
- Wall B., *Welcome as a Way of Life. Practical Theology of Jean Vanier*, Eugene (Oregon) 2016.
- Walls N., *The Origins of the Disabled Body: Disability in Ancient Mesopotamia*, w: *This Able Body: Rethinking Disability in Biblical Studies*, red. H. Avalos, S. Melcher, J. Schipper, Atlanta 2007, s. 13–30.
- Wandell P., *Pondering the Anomaly of God's Love. Ethical Reflection on Access to the Sacraments*, w: *Developmental Disabilities and Sacramental Access. New Paradigms for Sacramental Encounters*, red. E. Foley, Collegeville 1994, s. 53–72.
- Wąsek D., *Nowa wizja zarządzania Kościołem*, Kraków 2014.
- Webb-Mitchell B., *Unexpected Guests at Gods Banquet: Welcoming People with Disabilities into the Church*, New York 1994.
- Weiss Block J., *Copious Hosting: A Theology of Access for People with Disabilities*, New York–London 2002.
- Wencel K., *Traktat o człowieku*, w: *Dogmatyka*, t. 5, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 15–212.

- Wendte M., *To Develop Relational Autonomy: On Hegel's View of People with Disabilities*, w: *Disability in the Christian Tradition. A Reader*, red. B. Brock, J. Swinton, Grand Rapids 2012, s. 251–284.
- Werbick J., *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014.
- Woźniak R., *Materialno-biologiczny wymiar obrazu Bożego w człowieku*, „Scientia et Fides” 2,2 (2014), s. 271–288.
- Woźniak R., *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, Kraków 2007.
- Wronka S., *Chrystus najpełniejszym obrazem Boga*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2 (2006), s. 85–96.
- Wypych S., *Księga Rodzaju*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 82–98.
- Yong A., *The Bible, Disability, and the Church: A New Vision of the People of God*, Grand Rapids-Cambridge 2001.
- Yong A., *The Virtues and Intellectual Disability Explorations in the (Cognitive) Sciences of Moral Formation*, w: *Theology and the Science of Moral Action: Virtue Ethics, Exemplarity, and Cognitive Neuroscience*, red. J.A. Van Slyke, G.R. Peterson, K.S. Reimer, M.L. Spezio, W.S. Brown, New York-London 2012, s. 191–208.
- Yong A., *Theology and Down Syndrome: Reimagining Disability in Late Modernity*, Waco 2007.
- Young W.P., *Rozdroża*, tłum M. Gębicka-Frąc, Warszawa 2012.
- Zakrzewska-Manterys E., *Upośledzeni umysłowo. Poza granicami człowieczeństwa*, Warszawa 2010.
- Zuberbier A., *Znaki czasu*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, cz. 2, Katowice 1989, s. 430–432.
- Żądło A., *Sakrament bierzmowania wczoraj i dziś*, „Studia Pastoralne” 4 (2008), s. 11–28.
- Żychiewicz T., *Stare Przymierze*, Kraków 2000.



Anna Maliszewska

## **Towards an inclusive anthropology: Profound intellectual disability and humanity**

### **A study in Catholic theology of disability**

#### **Summary**

The specifically defined subject of analyses contained in the present study is a notion of humanity of persons with profound intellectual disabilities. It comes down to answering the following question: Are persons with a form of profound intellectual disability in fact considered human persons? And if so, are they human persons to the exactly same extent as the remaining representatives of the *Homo sapiens* species? Are we able to offer a “definition” of humanity that would encompass all human beings? And whom, eventually, should we include amongst the said human beings?

This project, however, aims not to create an anthropology of intellectual disability that would adequately describe persons with profound intellectual disabilities but would not be suitable for all human persons. Therefore, the title refers to an inclusive anthropology, namely, one that would account for all individuals, regardless of their condition and stage of their life development. What is intended herein, then, is such a wording of the humanity “definition”, so that there is no need for “exceptions” and persons with profound intellectual disabilities are not left out in, or even outside, the margins of humanity. What is more, the inclusive anthropology means that people with intellectual disabilities – as fully-valid human beings – are capable of revealing to us the truth about humanity in a way that would be hardly feasible, or impossible, without them.

As indicated by the title, it is a theological work, which means it originates from within faith, particularly Catholic faith. So, for the questions asked, concerning humanity of persons with intellectual disabilities, the answers are also sought within faith. The treatise’s purpose is, moreover, to contribute to advancement of Catholic theology of disability, which on the one hand makes the teaching of the Catholic Church along with its anthropology a departure point, and



on the other hand, the hitherto achievements in theology of disability serve herein as a reference point. The said purpose points to the sources referred to and cited in the work, which are, mostly, documents of the Church's Magisterium, as well as works on theology of disability. The analyses are ceaselessly accompanied by the fundamental theoretical claim and practical aim stemming from theology of disability: persons with intellectual disabilities are absolutely equal to fully-abled individuals. Such a claim is, however, not a mere ideologically-assured assumption, yet finds its justification in the faith of the Church – originating from God's Revelation – in unconditional equality of all human beings (Romans 2.11, Acts 10.34, Galatians 3.28).

The very fact of the research being conducted from a vantage point of theological anthropology or, to be more precise, from a standpoint of Catholic theological anthropology, translates, first of all, into full appreciation of doctrinal messages of the Magisterium of the Catholic Church relating to the human nature, and secondly, into an attempt to interpret this teaching in a way that would reveal the full humanity of persons with intellectual disabilities.

Statements by the *Magisterium ecclesiae* often stress that human nature involves rationality, more precisely "rational spirit" (cf. among others Council of Vienne 1311–1312, Fifth Council of the Lateran 1513), which may cause quite significant issues if we apply such statements to an individual lacking "the use of reason". It is worth noticing, at the same time, that the Church Magisterium uses descriptions of this kind when speaking of very particular individuals, namely children who have not attained the use of reason. Here we reach quite a bit of paradox, since the Church, on the one hand, does not deny the humanity of small children, fetuses, or persons with intellectual disabilities, on the other hand, however, the Church claims that rationality determines human nature.

The present publication does not consider the teaching of the Catholic Church pertaining to rationality and freedom of human being as discriminatory against or oppressive towards persons with intellectual disabilities, and by the same token, does not reaffirm the thesis – supported by some theologians – that the mentioned teaching should be discarded and relativized, but rather takes a completely different path. As a result of the analyses undertaken, it is concluded that the outlooks displayed relating to the capabilities of persons with intellectual disabilities should be altered, and reversely – the fundamental truths regarding human beings should be perpetuated to keep their incessant presence in the tradition of the Church and its teachings. Resultantly, it is assumed that those persons, alike any other human beings, are fully equipped to know and love God (or to exercise their freedom of choice and reject God), to love other people and world, and even to – in their very particular way – rule over the world. Those claims do not require any empirical proof, because by their very nature they are empirically unverifiable, which also applies to individuals fitting the so-called intellectual norm. The discussed, absolutely fundamental, facets of being human, are not restricted to biochemical reactions in the human brain, even though they may cause them.

Therefore, while claiming that persons with profound intellectual disabilities are capable of knowing (and loving), it is concurrently acknowledged that the notion of "knowing" itself must be reworded or reformulated, in order to

no longer be associated with the Enlightenment reason or IQ. Genuine human “knowing” is not restricted to what can be observed and measured, akin to humanity itself, which cannot be restricted to what is empirically verifiable.

The above notwithstanding, this work assumes some “empirical” criterion of humanity (of what constitutes being human). In the proposed take on the topic, the only observable condition of being considered human, is the origin from human parents: an individual is a human being (and therefore, a rational and free entity, so capable of loving) by sole virtue of having human ancestors. This statement has its roots not only in the ancient philosophy, but also in biblical image of the human being.

Accepting a fundamental claim by the Catholic Church concerning the humanity of persons with intellectual disabilities along with teaching on rationality and freedom of human person, this treatise simultaneously rejects the substantiation for it provided in respective Church documents that consists in ascribing to some individuals (foetuses, persons with profound intellectual disabilities) specifically human capabilities as a mere potential. For this kind of discernment establishes a kind of “double anthropology,” and through it, a fundamental inequality amongst human beings, of which some actively explore a range of essentially human possibilities, while others possess them only as potential. What is more, through the above-mentioned claim, persons characterised by the said untapped potential are reduced to the remainder of visible creation, not in the least able to decide on the path to its own salvation.

Another notion discussed in the present work, which is both hard to implement in the case of persons with profound intellectual disabilities and representative of the major anthropological Christian tradition, namely *imago Dei*, is connected to the question of uniquely human possibilities. Based on the claim regarding rationality and freedom of persons with profound intellectual disabilities, a relational interpretation of God’s image in human being has been built. Also in this case, there has been perpetuated the traditional, and prominent in documents of the Magisterium, understanding of the image of God, and at the same time, the thinking about persons with intellectual disabilities has been changed. In the proposition of understanding *imago Dei* put forward herein three most widely disseminated theological opinions are taken into account that consider the essence of the image of God in human person (uniquely human capabilities, relationality, ruling over creation). To briefly summarize the final conclusions: each and every person, due to his or her innate capabilities (rationality and free will) enters into relation of love freely, thanks to which he or she becomes similar to God – the Trinity of Persons loving one another, which is not without any impact on the surrounding material world (the facet of ruling over the creation).

The reflection undertaken in the present monograph does not come down to “adjusting” the persons with profound intellectual disabilities to the established and dominant narrative of the Church (a human person as *imago Dei*, as a rational, free being that rules over creation), but rather – on the basis of Divine Revelation and experiences of people accompanying persons with profound intellectual disabilities on their life paths – it is proposed to view human being as fragile, dependant, unique, and called to praise and celebrate. Thus, the reflec-

tion undertaken herein does not consist solely in showing difficult traditions (present within Christian thought) which demand re-interpreting and specifying in the context of persons with profound intellectual disabilities, but also in showing Church traditions that may be perceived as liberating for those people. Seeing humanity through a prism of fragility and dependency of a human being, uniqueness of each and every human, and eventually being called to praise and celebrate becomes a reason to treat persons with profound intellectual disabilities not as incomplete human beings, but rather those who in especially compelling way exemplify the truth of what it means to be human, at least in some aspects of it. An anthropology built around the said facets of humanity not only does not exclude those people, but also renders persons with profound intellectual disabilities as representative individuals of the human species.

Acknowledging persons with profound intellectual disabilities as capable of personal choice to accept or reject God is a step outside the dominant Church vision of those individuals as “innocent saints” and it implies a much more serious approach to the question of their access to sacraments. For if persons with intellectual disabilities, as any other human being, struggle to attain sainthood and salvation, the Church cannot deny to them the access to sacraments – the basic “means” of salvation. So, it seems necessary to reform the sacramental practice of the Church build upon anthropology which “quietly” strips the persons with profound intellectual disabilities of their humanity or considers them some kind of “exceptions” – that is, marginal cases of humanity.

The thesis that persons with profound intellectual disabilities are in fact fully human leads to a conclusion that is only natural, namely, that those persons are simultaneously eligible to be full members of the Church. In the present work it is assumed that they should have the widest possible access to sacraments, even if it might cause a slight deviation from the standard administration of sacraments.

This work’s main thesis – namely, assuming the rationality and freedom of persons with profound intellectual disabilities – is controversial and, if treated with due seriousness – may bring about far-reaching changes in Church practice. Nevertheless – despite a kind of folly behind it – it seems to be the most reasonable. For we are on the safe side when we treat those human beings as rational and free, rather than to assume something that is quite the opposite.

When undertaking the questions of the persons with profound intellectual disabilities’ presence in the Church community, one must conclude that this issue affects not only the said people and treating them with due justice. Those questions pertain to all of the Church members who, by isolating “the persons who are unable to meet adequate standards,” are denied the opportunity to tap into the source of wealth persons with profound intellectual disabilities have to offer. Therefore, they are indispensable for the “fully-abled” Church.





Praca dr Anny Maliszewskiej odwraca dominującą w Kościele i społeczeństwie perspektywę: odrzuca optykę opiekuńczo-przedmiotową jako jedyną alternatywę dla społecznej opresji wobec niepełnosprawności na rzecz optyki antropologicznej pełności i teologicznej pełnoprawności tych osób. W tym znaczeniu jest rzeczywiście teologią wyzwalającą. Choć sama Autorka tak tego *expressis verbis* nie formułuje, można w konkluzji powiedzieć, że jej praca dowodzi, iż każda osoba z głęboką niepełnosprawnością intelektualną jest *capax Dei*, a jej upośledzenie nie jest na tyle destrukcyjne, by tę przyrodzoną otwartość na Boga unieważnić. Autorka ma świadomość, że główna teza jej rozprawy – „uznanie osób głęboko niepełnosprawnych intelektualnie za osoby rozumne i wolne jest tezą kontrowersyjną i – potraktowana poważnie – może przynieść daleko idące zmiany w kościelnej praktyce”. Należy sobie życzyć, by teza ta została poważnie potraktowana, a w konsekwencji aby na konkluzjach natury dogmatycznej można było budować postulatory pastoralne.

**ks. dr hab. Andrzej Draguła, prof. US**

Kierownik Katedry Teologii Praktycznej  
Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego



**Anna Maliszewska** (ur. 1983) – doktor teologii dogmatycznej, adiunkt w Katedrze Teologii Dogmatycznej i Duchowości Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Zainteresowania badawcze: teologia niepełnosprawności, teologia feministyczna, mariologia. Autorka książki: *Kobieta wyzwolona. Maryja w teologii Elizabeth A. Johnson* (Katowice 2015). Dotychczas publikowała m.in. w „Journal of Disability and Religion”, „Śląskich Studiach Historyczno-Teologicznych”, „Studiach Bobolanum”, „Teologii w Polsce”, „Salvatoris Mater” oraz „Więzi”. W latach 2017-2018 realizowała projekt grantowy ze środków Narodowego Centrum Nauki pt. „Człowieczeństwo a niepełnosprawność intelektualna. Studium z zakresu teologii niepełnosprawności”.

ISSN 0208-6336

Cena 38 zł (+ VAT)

ISBN 978-83-226-3590-2



9 788322 635902

Więcej o książce

